Ian Bradley

Dios es «verde»

Cristianismo y medio ambiente

Sal Terrae

Presencia teológica

Dios es «verde»

Colección «Presencia Teológica»
73

Ian Bradley

Dios es «verde»

Cristianismo y medio ambiente

Editorial SAL TERRAE
Santander

Título del original inglés:
God is green
© 1990 by Ian Bradley
Publicado por Darton, Longman and Todd, Ltd.
89 Lillie Road, London SW6, 1UD

Traducido por
Pedro J. Rivas
© 1993 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-1098-3
Dep. Legal: BI-1.614-93

Fotocomposición:
Didot, S.A. - Bilbao
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. - Bilbao

Índice

Prólogo, por Jonathon Porritt 7

Prefacio 11

Introducción 15

1. El interés de Dios por toda la creación
«Del Señor es la tierra y cuanto la llena» 29

2. La danza de la creación
«Batirán palmas los árboles del campo» 55

3. La caída de la naturaleza
«La creación entera gime con dolores de parto» 79

4. El Cristo cósmico
«¿Quién es éste que hasta el viento y el mar le obedecen?» 109

5. El papel de los seres humanos
«Le diste el mando sobre las obras de tus manos» .. 131

Posdata: Algunas sugerencias prácticas para «reverdecer» las iglesias 155

Prólogo

Recuerdo perfectamente que en una reunión celebrada en Durham, durante la campaña electoral de 1983, se me pidió que hablara sobre las preferencias políticas de Cristo. «Si el Hijo del Hombre volviera de nuevo —preguntó un individuo de lúgubre aspecto desde la última fila—, ¿no le parece que votaría ''verde'', puesto que sólo una filosofía ''verde'' venera la tierra de Dios *y* se esfuerza por poner en práctica el Sermón de la Montaña?»

Debido a mis limitadísimos conocimientos teológicos, no estaba yo demasiado preparado para hacer frente a aquella «verde» cuestión espiritual, y sospecho que mi respuesta fue todo menos iluminadora. En cualquier caso, hay muchas personas que, con escasa justificación intelectual y aún con menos integridad, reclutan tranquilamente a los muertos y enterrados (y aun a los resucitados) para sus propios ejércitos.

La verdad es que desde entonces he pensado mucho en aquel encuentro, y estoy cada vez más convencido de que el verdadero problema no es si Cristo habría votado o no «verde», sino si la Iglesia le habría declarado o no hereje por haber votado así.

En cualquier análisis objetivo que se haga sobre las causas de la actual crisis ecológica, son muchos los que opinan que la Iglesia cristiana ha sido (y sigue siendo) parte del problema, más que de la solución. Y piensan así,

a pesar de que miles de cristianos, a nivel individual, han sido pioneros de la protección y defensa de la tierra. Como a cristiano un tanto rebelde y heterodoxo, esta ambivalencia me ha hecho sufrir no poco durante años.

Por eso, cuando supe que Ian Bradley (a quien, desde hace tiempo, conozco como maestro y agudo observador de la escena política) no sólo se había hecho ministro de la Iglesia de Escocia, sino que publicaba también un libro titulado *Dios es «verde»*, renació mi ilusionada esperanza. ¡Jamás se me habría ocurrido pensar en las hipotéticas intenciones de voto de ninguna persona de la Trinidad!

Mis expectativas no se han visto defraudadas. Aunque los teólogos especialistas podrán discutir algunos puntos delicados de su exégesis, este libro está escrito para laicos normales, pero inquietos; para cristianos de a pie; para quienes se sienten deseosos de aprender más sobre los orígenes y el significado de su fe, sin sentirse encorsetados, sin embargo, por tal o cual dogma.

He aprendido mucho de este libro. Me ha permitido repensar algunas de mis superficiales críticas respecto de la práctica y la predicación antiecológicas de la Iglesia cristiana. Ha dado palabras a muchos de mis sentimientos sobre la creación y sobre la continua actividad de Dios en el proceso evolutivo. Y ha reforzado mi convicción de que el movimiento «verde» no llegará muy lejos si se queda atascado en su situación actual de esterilidad secular y antropocéntrica.

Si el destino de la presente generación es convertirse en administradora de la tierra de Dios (y lo ha de ser, ya que somos la última generación a la que se ofrece esta opción), hay que reinterpretar el cristianismo en su conjunto para que cante de nuevo su visión sacramental de la naturaleza, durante tanto tiempo silenciada. Como acertadamente afirma Ian, no necesitamos inventar una nueva religión; pero el cristianismo necesita, sin duda, redescubrir mucho de su antigua sabiduría, que tan resueltamente le liga a la tierra.

Más allá de su estilo académico y de su sensibilidad interpretativa, este libro es un himno de alabanza a la tierra viviente. Por una feliz coincidencia, lo he leído durante una breve pero reconfortante visita a Lake District. Suba el lector a la cima de la montaña de Wandsdyke en un rojizo atardecer de octubre, cuando la última luz solar se extiende por todo el lago de Windermere, ¡...y a ver si en tal momento y lugar no descubre el sentido de lo trascendente y la intimación estimulante de Dios!

En estos tiempos, el movimiento «verde» es noticia. Es un movimiento joven, lleno de confianza y de una creciente influencia, pero está jugando un peligroso juego con quienes están llevando a la humanidad al borde de un abismo ecológico; con quienes tienen ideas fijas, por ejemplo la del «consumismo verde», como si ellos pudiesen ofrecer una salvación sin sacrificio... o sin cambios reales. No será tan fácil, y el movimiento «verde» no se sostendrá, y menos aún podrá sostener los sistemas vitales de los que dependemos nosotros y las futuras generaciones, a menos que encuentre un sistema de valores más profundo. No se apoya lo que no se venera.

Este libro servirá para dar consistencia al futuro del movimiento «verde» y para iluminar e inspirar el proceso de muchos de nosotros.

JONATHON PORRITT

Lake District
Octubre de 1989

Prefacio

El origen de este libro es un artículo aparecido en noviembre de 1988 en la sección «Face to Faith» del diario *The Guardian,* donde abogaba yo por un «reverdecimiento» del cristianismo. De todo cuanto he escrito como periodista profesional o independiente en casi veinte años, ha sido éste el artículo que más reacción ha provocado: aún estoy recibiendo cartas de personas que lo leyeron. Esta reacción me animó a desarrollar mi pensamiento sobre el tema. Así, todos los que se comunicaron conmigo con ocasión de aquel artículo serán deudores del mérito (o demérito) del presente volumen.

Nunca me habría embarcado en esta obra, por muy popular y superficial que sea su contenido teológico, sin la sólida fundamentación académica que recibí, en los tres últimos años, en el curso de Estudios de Bachillerato en Teología de la Universidad de Saint Andrews, donde mis profesores soportaron pacientemente a un estudiante inquieto e incómodo y donde contraje una deuda de gratitud especial con cuatro de ellos: el profesor Bill Shaw, que me introdujo en el apasionante tema del pensamiento dinamicista y en el área global de la teología de la creación; Michael Keeling, que me sirvió de guía en el fascinante y gratificante viaje de descubrimiento del mundo de la mística y la espiritualidad cristianas, tomando como exponentes del «cristianismo verde» a San Francisco de Asís y a Juliana de Norwich; Steven Mackie, que estimuló mi in-

terés por la ecología y por la reforma de la tierra; y el doctor Ron Piper, que me permitió desarrollar mis propias teorías acerca del significado de los milagros de naturaleza en el Nuevo Testamento; él fue quien más insistió en el cuidado con que Dios sostiene su creación, tal como aparece en la predicación sapiencial de Jesús.

El desarrollo de mi pensamiento sobre el intrínseco «verdor» del cristianismo ha molestado a algunas de las comunidades eclesiales de Escocia, en Dundee y en Fife, que escucharon pacientemente, y en muchos casos con un entusiasmo realmente estimulante, sermones que con frecuencia debieron de resultarles extraños y heterodoxos. Me siento fuertemente deudor de la obra de una serie de teólogos contemporáneos, especialmente el doctor A.R. Peacocke, el doctor John Polkinghorne, el profesor Jürgen Moltmann, el profesor George Hendry y el metropolita Paulos Gregorios. Espero que mi deuda con ellos quede clara a lo largo del libro. Mi agradecimiento, también, al reverendo Francis Simons, ministro de la Iglesia Unitaria de Essex, en Londres, por haberme permitido citar su poema *«To plant a tree»*, y a la Editorial Wild Goose por autorizarme a citar la oración *«The whole earth shall cry glory»*. Cito la Biblia según la *Revised Standard Version*, a no ser que indique expresamente lo contrario*.

Quisiera también dar las gracias a Sarah Baird-Smith y a sus compañeros de Darton Longmann & Todd. Pienso que es bueno que este libro se publique en una editorial que produce tantos libros católicos. Aunque escribo como ministro protestante, soy plenamente consciente del enorme «verdor» y el carácter holístico del conjunto de la tradición católica. Soy también consciente de la oportunidad de la pregunta planteada por Simone Weil: «¿Cómo

* En la presente traducción castellana, las citas bíblicas han sido tomadas de la *Biblia de Jerusalén*. (Nota del Editor).

puede la Iglesia llamarse católica si deja fuera al universo mismo?».

Como siempre, mi esposa Lucy ha soportado con envidiable humor mis frecuentes ausencias y ha cuidado de los niños durante la composición de este otro libro. Espero me perdonará que no le dedique este libro a ella, sino a todos los que eran estudiantes en los años sesenta y que llegarán a su medio siglo de vida en el planeta Tierra alrededor del 2000: la generación del Príncipe Carlos y de Jonathon Porritt, que han sido para mí motivo de inspiración, como sé que también lo han sido para otros muchos.

IAN BRADLEY

Introducción

El mayor problema que afronta nuestro mundo en el inicio de la última década del siglo XX es, sin lugar a dudas, la amenaza provocada por la explotación y la contaminación del medio ambiente. La escalada de la crisis ecológica es enorme y crece constantemente; pero crece y se extiende también la preocupación humana por este motivo. La lucha por salvar el medio ambiente ha prendido en el corazón y en la imaginación de millones de personas, y no sólo entre quienes votan a los «verdes» o se unen a los «Amigos de la Tierra», sino que figura también en todos los principales programas políticos y sociales, y ya no puede despacharse como si se tratara de un tema marginal, de interés únicamente para chiflados y maniáticos.

Este libro pretende mostrar que la fe cristiana es intrínsecamente «verde»; que la buena noticia del evangelio es promesa de liberación y plenitud para toda la creación; y que los cristianos están llamados a contribuir de manera positiva y original a la salvación de nuestro planeta amenazado y a la preservación del medio ambiente natural. Para encontrar este evangelio «verde» en el corazón del cristianismo necesitamos, sin embargo, borrar siglos de un pensamiento antropocéntrico que ha colocado al hombre y no a Dios en el centro del universo, y que ha hecho de la Iglesia, al menos en Occidente, uno de los primeros soportes y uno de los más importantes cómplices de la explotación y contaminación de los recursos de la tierra.

La religión cristiana tiene mala prensa, en general, entre los miembros del «movimiento verde». De todos los ataques lanzados contra ella por el daño que ha ocasionado, tal vez el más incisivo fuera el que, en 1967, apareció en un artículo de la revista norteamericana *Science,* titulado «Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica», que se ha convertido casi en un texto clásico y es citado con frecuencia por quienes se preocupan por el medio ambiente. Su autor, el Profesor Lynn White, afirma categóricamente que en la raíz de muchos de los desastres actuales está la arrogancia cristiana frente a la tierra. Y, más en particular, ve en la tradición judeo-cristiana un camino abierto a la explotación humana de la naturaleza, debido a su descalificación del animismo de las religiones paganas y a la introducción de un nuevo axioma: la naturaleza no tiene razón de ser, si no es la de servir al hombre:

> «El cristianismo, especialmente el occidental, es la religión más antropocéntrica que jamás haya existido en el mundo. En absoluto contraste con el viejo paganismo y con las religiones asiáticas, no sólo estableció un dualismo entre el hombre y la naturaleza, sino que además insistió en que es voluntad de Dios que el hombre explote la naturaleza para sus propios fines»[1]

Hay una buena dosis de justicia en esta afirmación. Las iglesias occidentales, especialmente desde la Reforma, han sido casi totalmente antropocéntricas en sus enseñanzas, y prácticamente no han tenido en cuenta los elementos no humanos de la creación de Dios. No es sorprendente que muchos de quienes, en los últimos años, se han preocupando seriamente por el mundo de los animales, de las plantas, de los ríos y de las montañas, a la hora de buscar apoyo e inspiración espirituales se hayan dirigido a las

1. *Science,* vol. 155, n. 3.767 (10 de marzo de 1967), pp. 1.204-1.207.

religiones orientales o a las creencias paganas antiguas. Desde luego, a una persona preocupada por el medio ambiente le resulta más natural congeniar con las creencias del budismo, del hinduismo, del taoísmo, o con el culto a la Madre Tierra, que con el cristianismo.

No se puede culpar a tantos y tantos que, al buscar un nuevo sistema de valores desde el que establecer las relaciones entre el hombre y la naturaleza, han prescindido del cristianismo como posible fuente de una nueva ética ecológica. En 1970, un importante artículo publicado en la Revista *The New Scientist* afirmaba la inutilidad de intentar buscar en el cristianismo el nuevo sistema de valores que Occidente necesita desesperadamente: un sistema en el que «el hombre contemple la tierra como una compañera a la que amar, más que como una esclava a la que violar». El autor del artículo tenía más bien la sensación de que «necesitamos volvernos a las creencias hindúes o budistas... o a las culturas rurales de Asia»[2]. En un clarividente libro publicado en 1980, *Man's Responsibility for Nature,* afirmaba John Passmore que la teología cristiana está incapacitada para adquirir un tono auténticamente «verde», a menos que deje de ser característicamente cristiana y abandone su sentido de la singularidad metafísica del hombre.

Pero la justificación de la explotación y el dominio del hombre sobre la naturaleza, que tantos achacan al cristianismo, ¿es una auténtica reflexión de fe o, por el contrario, es una crasa distorsión de su mensaje central? Son principalmente tres los elementos de la doctrina cristiana tradicional que han sido identificados, con razón, como los que más han contribuido a la crisis medioambiental que padecemos. El primero —derivado del mandato de Dios

2. *New Scientist,* vol. 48, n. 732 (31 de diciembre de 1970), p. 575.

a Adán, en el primer capítulo de la Biblia, de dominar sobre el resto de la creación— es la idea de que la naturaleza existe exclusivamente para beneficio del hombre. El segundo es la imagen de Dios, propiciada por los intentos de alejar el cristianismo de los cultos paganos panteístas, que tiende a representarlo como un dios totalmente trascendente, separado por completo del mundo creado por él y sin un interés ni un compromiso constantes por los elementos no humanos de su creación. El tercero es la concepción del mundo natural como una esfera de profanidad y de tinieblas, concepción derivada de las tradicionales distinciones dualistas entre materia y espíritu y, concretamente, de la doctrina sobre la «caída».

En los tres primeros capítulos intentaré mostrar que cada una de estas enseñanzas representa, no sólo una absoluta distorsión del sentido original de los textos bíblicos de los que ha sido derivada, sino también una deformación total de las enseñanzas de la Iglesia primitiva. De manera más positiva, intentaré hacer ver que el cristianismo, lejos de tener una concepción negativa del mundo natural, es, entre todas las religiones del mundo, la más preocupada, de hecho, por el destino tanto de la parte no humana como de la parte humana de la creación. Sólo el cristianismo habla de un Dios que se encarna en la materia física y que envía a su Hijo para ser el Cristo cósmico, el que redima y eleve a todo el mundo a la gloria del Padre. Éste será el tema de nuestro capítulo cuarto. El capítulo quinto, por su parte, examinará el papel singularmente positivo y creativo que el cristianismo atribuye a los seres humanos como administradores, artistas, mediadores, sacerdotes y redentores del mundo, en el que habitan co-padeciendo con la multitud de las demás criaturas, animadas e inanimadas, con las que Dios ha poblado la faz de la tierra. Concluiremos con una serie de sugerencias acerca de cómo podrían las Iglesias hacerse más «verdes», en respuesta a esa exi-

gencia central, aunque durante tanto tiempo olvidada, de la fe que profesan.

No pretendo que el núcleo de mi argumentación sea de una excesiva originalidad. Uno de los rasgos más estimulantes de la teología cristiana de las dos últimas décadas ha sido, en efecto, el giro que ha dado, de interesarse casi exclusivamente por los temas reductoramente antropocéntricos de la salvación individual, la justificación y la expiación —durante tanto tiempo presentes en la preocupación de las iglesias occidentales—, a interesarse por temas más universales y cósmicos. Una grata consecuencia de este cambio de acento ha sido la mayor insistencia en la doctrina de la creación, considerada como tema importante por derecho propio y no como simple preludio a la entrada en escena de los dos gigantes: el pecado y la salvación. Exponente ilustre de esta nueva teología, centrada en la creación, ha sido Claus Westermann, uno de los principales especialistas de este siglo en Antiguo Testamento, cuyos ataques al antropocentrismo reductor —que tanto ha complicado a la teología occidental en los cuatro últimos siglos, o más— constituyen un toque de atención en favor de un nuevo y más ecológico planteamiento:

> «Cuando la teología y la predicación de la Iglesia se preocupan sólo de la salvación, cuando el trato de Dios con el hombre se limita al perdón de los pecados o a la justificación, la necesaria consecuencia es que sea únicamente en este contexto en el que el hombre trate con Dios, y Dios con el hombre. Esto significa que a Dios no le importa el gusano que es pisoteado o la aparición de una nueva estrella en la Vía Láctea. Y entonces hay que preguntarse: ¿qué clase de Dios es éste, que lo hace todo para la salvación del hombre, pero que, obviamente, no tiene nada que ver con el hombre en su situación vital?»[3]

3. C. WESTERMANN, *Creation*, SPCK, London 1975, p. 3.

Es una lástima que algunas de las corrientes más influyentes en la teología actual sigan obsesivamente aferradas al antropocentrismo. Éste es, ciertamente, el caso del planteamiento existencialista iniciado por Rudolf Bultmann, cuya presentación del evangelio cristiano en términos preferentemente psicológicos supone una respuesta y un desafío a las situaciones concretas del ser humano individual, pero no es anuncio de buena noticia para la totalidad del cosmos. Lo mismo puede decirse de una gran parte de la teología de la liberación, que de tanto predicamento goza en el Tercer Mundo y que actualmente está radicalizando a los cristianos de Occidente. A pesar de todo cuanto han hecho los teólogos de la liberación por acabar con el individualismo del cristianismo tradicional, acentuando la categoría de «comunidad», su atención se ha centrado preferentemente en la raza humana, y poco tienen que decir sobre la liberación del resto de la creación amenazada.

Pero algunas otras corrientes contemporáneas, tanto dentro como fuera de las iglesias, han acabado rechazando los temas antropocéntricos en favor de un planteamiento más holístico y cósmico. El movimiento feminista, con razón, ha identificado la supremacía masculina como el trasfondo de muchas de nuestras enseñanzas y representaciones religiosas, ha planteado un gran interrogante a la clásica representación teísta de Dios como una lejana figura patriarcal que habita en los cielos, ha vuelto a una comprensión mucho más bíblica del Creador, subrayando atributos como los de la ternura y la solicitud amorosa, y ha rescatado de los místicos medievales las imágenes de la maternidad y la fertilidad. El pensamiento dinamicista —casi con toda seguridad el más estimulante y sugerente de los movimientos teológicos contemporáneos— nos libera, por fin, de las clásicas influencias griegas, que habían hecho ver al Dios cristiano como un ser omnipotente, absoluto e inmutable. En su lugar, subraya el dinamismo característico de la representación veterotestamentaria del

Creador, basándose en ella para sugerir que, de hecho, Dios es supremamente flexible, fluido, relativo y constantemente cambiante y activo a través de su creación, a la que anima mediante la persuasión y la creación de posibilidades, no mediante la fuerza bruta y la coacción. Lo decía A.N. Whitehead con frase memorable: «el poeta del mundo la seduce con su visión de la verdad, la belleza y la bondad».

Tanto el feminismo como la teología dinamicista han contribuido, indudablemente, a invertir la corriente antropocéntrica que durante tanto tiempo ha caracterizado al cristianismo. El trabajo y la perspicacia de los científicos, especialmente en los ámbitos de la biología y de la física cuántica, han ayudado también a recuperar la idea de un Dios preocupado por la totalidad de su creación y no sólo por los seres humanos. Los científicos emplean cada vez más el lenguaje religioso, o al menos el poético, para expresar su estupor y admiración por el bellísimo, complicado y misterioso mundo que están descubriendo en el nivel sub-atómico. El descubrimiento —en el ámbito de la física— de un campo unificado y —en el de la biología— de un campo filogenético apunta a una profunda unidad y armonía en la raíz de todo ser. Al mismo tiempo, la física cuántica ha revelado que el mundo es mucho más libre y abierto que la máquina determinista descrita por Isaac Newton. Ya no es posible ver a Dios como el distante relojero que, desde el cielo, ha puesto en marcha el mecanismo del universo para luego contemplar desde lejos cómo funciona. La ciencia moderna apunta más bien a un creador y sustentador de todas las cosas que permanece constantemente activo en el mundo y ofrece siempre nuevas posibilidades a cada una de las partes de su creación.

Espoleadas tanto por estos nuevos desarrollos en el campo intelectual como por la creciente conciencia de la gravedad de la crisis ecológica que afronta nuestro mundo, las grandes iglesias de Occidente han reavivado su interés

por la teología de la naturaleza, tanto tiempo despreciada. Todas ellas comparten el firme convencimiento de que la porción no humana del mundo necesita ser tratada por el cristianismo de un modo mucho más serio y positivo. Una comisión de investigación de la Iglesia de Inglaterra, que se viene ocupando de estos temas desde 1975, afirmaba que «lo que hace falta es una representación religiosa del mundo que refleje el orden común en el que conviven el hombre y las demás criaturas vivas; un orden en el que puedan interrelacionarse mutuamente el hombre, su trabajo y la naturaleza orgánica e inorgánica»[4]. En 1986, el grupo «Religion, Science and Technology» de la Iglesia de Escocia publicó un documentado informe ecológico titulado *While the earth endures* («Mientras dure la tierra»). Y algunas encíclicas papales, desde la *Octogessima Adveniens* de Pablo VI (1971) hasta la *Sollicitudo Rei Socialis* de Juan Pablo II (1988), han condenado la explotación humana y la contaminación de los recursos naturales y han subrayado la unidad e interdependencia de toda la creación.

A nivel internacional e interconfesional, el Consejo Mundial de las Iglesias viene promoviendo decididamente un programa que incluye grupos de trabajo, conferencias y publicaciones sobre la justicia, la paz y la integridad de la creación. Un reciente informe del Consejo Central del grupo «Iglesia y Sociedad» señala la necesidad de «una teología creíble de la naturaleza; una teología que tenga en cuenta los descubrimientos e intuiciones de los estudios bíblicos, de la ciencia y del diálogo con otras tradiciones religiosas y otras ideologías»[5]. Sólo Dios sabe cuántos árboles han sido talados para producir la enorme cantidad de hojas, folletos y libros que, en los últimos años, han

4. H. MONTEFIORE (ed.), *Man and Nature*, Collins, London 1975, p. 13.
5. *Church and Society Newsletter*, n. 7 (septiembre de 1987).

producido las iglesias para despertar la sensibilidad medioambiental y la conciencia ecológica.

Dos razones muy concretas me han movido a escribir este libro. La primera, dar a entender que no necesitamos, como dicen algunos —incluso en algunos de los informes que he mencionado—, una nueva teología de la naturaleza, sino, más bien, volver al mensaje original de la Biblia tal como era predicado y puesto en práctica en la Iglesia primitiva. Si este libro tiene un tema central, es que para hacer un cristianismo «verde» no hay que recurrir a ninguna filosofía extraña, sino, simplemente, recuperar su carácter original. Lo cual, en realidad, significa liberarlo de toda una serie de adherencias que ha ido acumulando y revelar el verdor original del Jardín del Edén y de la Cruz del Calvario. Por supuesto que movimientos nuevos, como el feminismo y el pensamiento dinamicista, y nuevas hipótesis, como la física cuántica y la tesis Gaia, nos pueden ayudar a replantear la naturaleza cósmica del cristianismo en términos significativos para hoy. Nuestra fe necesita constantemente reformularse en el lenguaje y las formas de pensamiento del momento, pero no hay necesidad de cambiar lo esencial.

Para proclamar el «verdor» del cristianismo no hacen falta, ciertamente, ni nuevas doctrinas ni nuevas teologías. Lo único que hace falta es volver con ojos nuevos y con atención renovada a la Escritura: a los profetas y salmistas del Antiguo Testamento, que proclaman la constante preocupación de Dios por toda su creación; a los evangelistas, que presentan a Jesús como el hombre capaz de convivir con las fieras salvajes y de calmar la tempestad; y a Pablo, que escribe sobre la misión cósmica de Cristo y resume el enfoque cristiano de la naturaleza en aquel maravilloso pasaje de la Carta a los Romanos en que describe a toda la creación con dolores de parto, a la espera de su liberación. Estos mismos temas podemos verlos también reflejados y ampliados en los escritos de los Padres de la

Iglesia primitiva, en las vidas de los grandes santos celtas que trajeron el Evangelio hasta nuestras tierras y en la riquísima tradición de la mística y la espiritualidad medievales.

El «verdor» esencial del cristianismo lo podemos encontrar igualmente expresado en los escritos de muchos que vivieron en ese larguísimo período de cristianismo antropocéntrico y negativo iniciado por san Agustín, afianzado por la Reforma, y del que sólo ahora estamos comenzando a salir. En las páginas que siguen, el lector encontrará extractos de poemas, meditaciones, sermones y libros de personas que jamás perdieron el sentido del «verdor» del cristianismo, aun cuando la mayoría de sus coetáneos —y ciertamente las principales iglesias— sí lo habían perdido. Ellos, en cambio, se mantuvieron firmes en aquella idea tan bellamente expresada por Pierre Teilhard de Chardin: «el mundo —el mundo amado de Dios— tiene, más aún que los individuos, un alma que salvar»[6]. Se encontrarán también muchas referencias a la tradición Ortodoxa oriental, que tanto tiene que ofrecer a Occidente a la hora de recobrar una perspectiva holística y cósmica.

Hay muchas ideas e imágenes del pasado, perdidas u olvidadas durante largo tiempo, que pueden ayudarnos a recuperar un cristianismo «verde». Muchas de ellas son examinadas en este libro: la gran cadena del ser; la danza de la creación; el «pléroma» —la plenitud— de la creación de Dios; el Cristo cósmico; la recapitulación de todas las cosas; la naturaleza sagrada de la materia implicada en las doctrinas de la Encarnación y de la Eucaristía; el tema del jardín, que aparece a lo largo de la Biblia desde el Edén hasta Getsemaní... Pero lo que quizá necesitamos, por encima de todo, es pedir la gracia de ver a Dios no sólo

6. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Hymn of the Universe,* Collins, London 1965, p. 61.

a través de sus obras, sino también a través de sus palabras. Nos hace muchísima falta recuperar la idea de que las maravillas y los designios de Dios se nos revelan tanto a través de la naturaleza como a través de la Biblia. Esto lo expresó clarísimamente Sir Francis Bacon en 1605, cuando distinguió entre el libro de las palabras de Dios y el libro de sus obras. Pero el principio de que podemos encontrar a Dios a través de la naturaleza es mucho más antiguo: está en el corazón mismo de la tan olvidada doctrina católica de la teología natural, que aplica un tremendo correctivo a las doctrinas antropocéntricas al descubrir razones para creer en Dios absolutamente ajenas al mundo de lo humano. Esto está preciosamente expresado en ese sencillo y encantador himno infantil titulado *«All things bright and beautiful»,* así como en los versos de John Keble en su *Año Cristiano:*

> «Hay un libro que todos pueden leer
> y que enseña la celestial verdad.
> Lo único que se necesita
> son ojos puros y un corazón cristiano.
>
> Las obras divinas de arriba y las de abajo,
> las de dentro de nosotros y las de nuestro alrededor,
> son páginas de este libro que muestran
> cómo se encuentra al mismo Dios».

Llegados a este punto, creo necesario hacer una aclaración: algunos lectores pueden tener la impresión de que, en mi opinión, el cristianismo tiene muy poco que ver con los seres humanos, y muchísimo con la parte no humana de la creación. Quiero disipar este equívoco desde el principio. La Biblia presenta al ser humano como el rey de las criaturas de Dios, y los evangelios afirman sin lugar a dudas que en esta vida debemos interesarnos, ante todo, por nuestros prójimos, hombres y mujeres. Nada de cuanto yo diga debería apartarnos del segundo gran mandamiento de Nuestro Señor. Ni por un momento se me ocurrirá negar que

es a través de los otros seres humanos como podemos ver con absoluta nitidez el proyecto amoroso de Dios revelado en Cristo. No pretendo sugerir que debamos adoptar una especie de misticismo misántropo que únicamente descubra la divinidad en la naturaleza y no en el hombre. Como espero poder demostrar, los cristianos no tenemos nada que ver con algunos de los más recalcitrantes ecologistas —los «verdes oscuros»— como los que pueden encontrarse en los Estados Unidos y, muy ocasionalmente, en Gran Bretaña, que piensan que los seres humanos son una plaga de nuestro planeta y rinden culto a la naturaleza salvaje. Para los cristianos, el respeto a la naturaleza es un añadido a su respeto por el ser humano, no un sustitutivo del mismo. En mi intento por recobrar el «verdor» del cristianismo, mis sentimientos son los mismos que los de Childe Harold, el personaje de Byron: «No es que ahora ame menos al hombre; es que amo más a la naturaleza».

En un reciente artículo publicado en *The Times,* Clifford Longley, agudo comentarista del acontecer religioso contemporáneo, observaba que la década de los ochenta no había alumbrado ninguna idea religiosa interesante, original o profunda. Según él, los sesenta habían producido la teología de la liberación, y los setenta la teología feminista, pero los ochenta han constituido una década estéril[7]. En mi opinión, hay buenas razones para afirmar que en esos diez años hemos asistido al renacimiento del cristianismo «verde». La literatura al respecto ha sido abundante en cantidad y calidad. Puede decirse que dicho renacimiento comenzó en 1978, con la publicación por el Consejo Mundial de las Iglesias de la obra de Paulos Gregorios, *The Human Presence: towards an orthodox view of nature*. Al año siguiente se publicó un importante libro de A.R. Peacocke, *Creation and the World of Science,*

7. *The Times,* 3 de junio de 1989.

que ofrece una visión anglicana de la integridad y la sacramentalidad de la naturaleza. La estimulante obra de George Hendry, *Theology of Nature,* apareció en 1980. Entre los más importantes libros de los ochenta, hay que destacar: *Wind and Sea Obey Him: approaches to a theology of nature* (1982), de Robert Faricy; *Original Blessing* (1983), de Matthew Fox; *God in Creation: an ecological doctrine of creation* (1985), de Jürgen Moltmann; y *To Care for Earth: a call to a new theology* (1986), de Sean McDonagh. A mi modo de ver, estas obras en su conjunto constituyen un formidable y hermoso intento de establecer una profunda idea religiosa: que nosotros pertenecemos al mundo, y no tanto que el mundo nos pertenezca.

Pero, a pesar de esta producción literaria de la última década, el mensaje no parece haber llegado ni a las comunidades ni a los miembros individuales de nuestras iglesias. Sigue siendo raro escuchar predicaciones u oraciones que incorporen el tema ecológico. Muchos cristianos permanecen estancados en el trillado sendero de la salvación, la justificación y la expiación individuales. Y esto me lleva precisamente a la segunda de las razones que me han movido a escribir este libro: una urgencia casi misionera de propagar el evangelio «verde» del cristianismo, convencido como estoy de que, si los ochenta han sido estériles en producción de ideas religiosas, los noventa deben ser la década de la teología «verde», pero no propuesta como una salida aberrante, sino como el auténtico núcleo de nuestra fe en un Dios comprometido con toda la creación y en su Hijo Jesucristo, redentor del cosmos.

Millones de personas, especialmente jóvenes, están seriamente preocupadas por lo que está ocurriendo con el medio ambiente natural. Muchas veces son personas que rechazan el cristianismo, porque les parece reductoramente individualista y obsesionado con temas tan poco atrayentes como el pecado y la retribución. Yo creo, sin embargo, que el cristianismo tiene algo vital y positivo que decir

sobre estas preocupaciones, que es capaz de ofrecer fe y esperanza y que puede desempeñar un papel positivo en la preservación y salvación del medio ambiente. Estoy igualmente convencido de que, si los cristianos dejamos de hablar de este problema, que es ciertamente el más importante de nuestro tiempo, y no dialogamos con todos cuantos están preocupados por el medio ambiente, no sólo habremos perdido una formidable oportunidad misionera y pastoral, sino que además le habremos fallado a la raza humana, al planeta y, lo que es aún más importante, al mismo Dios: al Padre, que conoce y cuida del gorrión que cae del cielo; al Hijo, que entró en contacto con las fuerzas rebeldes de la naturaleza y las redimió; y al Espíritu Santo, que se cernió sobre las aguas iniciales al igual que se mueve en el interior de nuestras almas.

1
El interés de Dios por toda la creación

«Del Señor es la tierra y cuanto la llena»

No necesitamos ir más allá del final del capítulo primero de la Biblia para encontrar la afirmación que suele considerarse como la raíz de la arrogancia y la indiferencia humanas frente al mundo de la naturaleza y que ha inducido a muchos a culpar al cristianismo de la actual crisis medioambiental:

> «Y dijo Dios: ''Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; que domine a los peces del mar, a las aves del cielo, a los animales domésticos y a todos los reptiles que serpean sobre la tierra''» (Gn 1,26).

El mensaje de este conocido versículo parece muy claro: el hombre es señor de todo cuanto tiene ante sus ojos, al haberle otorgado Dios el derecho a hacer lo que le apetezca con el resto de la creación, que únicamente existe para satisfacer sus deseos y para que la use en su propio provecho. No hay duda de que el relato bíblico de la creación ha sido frecuentemente interpretado de este modo por los cristianos, especialmente desde la Reforma. En su gran comentario al Génesis, escribía Calvino: «El fin para el

que todas las cosas fueron creadas (fue) que los hombres no carecieran de ninguna de las comodidades ni de las cosas necesarias para la vida»[1]. Las primeras páginas de la fascinante obra de Keith Thomas, *Man and the Natural World,* están plagadas de afirmaciones similares, entresacadas de escritos teológicos de los siglos XVI y XVII. Por inverosímil que pueda parecer, jamás se dieron explicaciones tan ingeniosas para demostrar que todo cuanto hay en la tierra existe, simplemente, para beneficio de los seres humanos. A mediados del siglo XVII afirmaba Henry More, por ejemplo, que Dios había creado la hierba del jardín para que el hombre pudiese ejercitar su laboriosidad arrancándola: «Si no tuviese nada en que esforzarse, el fuego de su espíritu se habría medio apagado»[2]. Doscientos años después, el reverendo William Kirby afirmaba que incluso el piojo tenía su función: la de ser un poderoso incentivo para adquirir hábitos de higiene personal.

Este modo de pensar se ha mantenido hasta bien entrado el siglo XX. John Dickie, profesor de Teología Sistemática en la Universidad de Aberdeen y Moderador de la Asamblea General de la Iglesia de Escocia, escribía en 1930:

> «El mundo existe para nosotros y no para sí mismo. Se sigue esta afirmación de la verdad de que sólo el ser personal es capaz de responder al Amor, de que sólo él puede ser objeto de Amor en el verdadero sentido del término. Por tanto, Dios quiere al mundo como instrumento, pero sólo como instrumento».

En 1963, otro ministro de la Iglesia de Escocia justificaba su acción de haber matado a dos cachorros de nutria del

1. J. CALVINO, *Commentaries on the First Book of Moses, called Genesis,* London 1847, vol. I, p. 96.
2. Citado en K.V. THOMAS, *Man and the Natural World,* Allen Lane, London 1983, p. 20.
3. Citado en *While the Earth Endures,* Church of Scotland, Edinburgh 1986, p. 4.

Gavin Maxwell que jugueteaban en la ribera, fundándose en que «el Señor ha concedido al hombre el control sobre todas las fieras del campo»[4]. Esta actitud instrumentalista y antropocéntrica respecto del resto de la creación no ha sido exclusiva de los protestantes, sino que está también profundamente arraigada en la teología clásica católica, tal como la expresa este comentario de Tomás de Aquino: «Si algún texto de la Sagrada Escritura parece prohibirnos ser crueles con los animales salvajes, se debe, o bien a que el ser crueles con los animales nos hace crueles con los seres humanos, o bien a que el daño causado a un animal produce un perjuicio material al hombre»[5]. En el mismo tono, el artículo de John Henry Newman sobre los animales en la *Catholic Encyclopaedia* contiene este comentario: «Podemos usarlos, podemos destruirlos a placer..., para nuestros propios fines, en beneficio y satisfacción propios»[6].

Indudablemente, este modo de interpretar la preeminencia otorgada por Dios al hombre en el Génesis ha servido para sancionar la explotación humana y la destrucción de la naturaleza. No es de extrañar el eco que en la mayoría de quienes se preocupan por el medio ambiente ha encontrado el veredicto del poeta victoriano Wilfred Scawen Blunt, cuando culpa al cristianismo de la «atroz doctrina de que los animales y las aves fueron creados exclusivamente para placer del hombre, el cual no tiene obligación alguna con respecto a ellos»[7]. Y Robert Burns pensaba, sin duda, en las palabras de Gn 1,26 cuando escribió su poema *«To a Mouse»*:

4. *The Observer,* 13 de octubre de 1963.
5. Citado en K.V. THOMAS, *op. cit.,* p. 151.
6. Citado en C. BIRCH y J.B. COBB, *The Liberation of Life: from cell to community,* Cambridge 1981, p. 147.
7. W.S. BLUNT, *My Diaries,* Martin Secker, London 1932, p. 343.

Siento en el alma que el dominio del hombre
haya roto la unión social de la naturaleza
y justifique la nefasta opinión
que te hace estremecer.
¡Ven a mí, mi pobre compañero terrenal,
mi mortal camarada!»

Pero ¿es la explotación de la naturaleza el verdadero contenido del privilegio concedido por Dios al hombre en el relato bíblico de la creación? ¿No será ésta una deformación absoluta del tema de la preocupación de Dios por todo lo creado, que resuena a lo largo y ancho del Antiguo Testamento? Creo que el concepto, que hemos tomado de la Biblia, de la relación entre los seres humanos y el resto del mundo está reñido con el auténtico mensaje de la Escritura y es consecuencia de nuestro principal pecado como seres humanos: el de ser absolutamente antropocéntricos y poner al hombre en el centro del universo. Como en otros lugares, utilizo aquí el género masculino con toda intención: el antropocentrismo es un pecado típicamente masculino, y uno de los principales valores del movimiento feminista contemporáneo es el de haber promovido una visión más humilde y holística del lugar de los seres humanos en el mundo. Espero que las feministas lo tengan en cuenta cuando vean que en este libro utilizo la palabra «hombre», y que lo tomen como un cumplido, no como un insulto. Aunque me temo que habrá que recurrir a algo más que al feminismo para cambiar nuestra visión antropocéntrica del mundo y poder vernos como Dios mismo nos ve: como parte de una maravillosa y compleja cadena de seres, en la que cada eslabón es tan valioso e imprescindible como el siguiente.

El mejor lugar para descubrir cómo nos ve Dios y poder empezar a liberarnos de nuestro antropocentrismo, lo tenemos en los majestuosos capítulos iniciales del Génesis, en los que se expone el gran mito judeo-cristiano de la creación. Y utilizo deliberadamente la palabra «mito», no

para insinuar que el relato del Génesis no sea verdadero, sino para dar a entender que la verdad que contiene no es una verdad de carácter literal o fáctico. Fuera del movimiento creacionista, seguramente son pocos los creyentes cristianos que consideren hoy el relato bíblico de la creación como una pieza de historia objetiva que describa cómo se originó el mundo. Su verdad está, más bien, en lo que nos dice sobre la relación de Dios con este mundo y sobre su manera de actuar en él. Esta forma de considerar el relato de la creación lo rescata del ámbito de una remota historia primitiva y lo hace más relevante para nosotros hoy. Hay que leerlo como una pieza profundamente pensada de literatura poética y espiritual, más que como un relato científico de los orígenes del mundo.

Hay dos relatos bíblicos de la creación (uno, en el capítulo primero del Génesis; otro, en el segundo) que se diferencian notablemente, tanto en su forma como en su contenido, y que transmiten mensajes muy distintos sobre la relación entre los seres humanos y el resto de la creación. Curiosamente, el segundo relato, que procede de la fuente «J» o Yahvista —así llamada porque utiliza el término hebreo *Yahvé* para designar a Dios—, es el más antiguo y suele datarse alrededor del año 950 a.C. El relato que aparece en el primer capítulo, perteneciente al llamado documento «Sacerdotal», fue escrito cuatro o cinco siglos más tarde.

En el relato Yahvista no se menciona el dominio del hombre sobre el resto de la creación. La imagen que ofrece de las relaciones humanas con la naturaleza tiene que ver con el compañerismo y la «administración». El reino animal es creado para que los seres humanos no estén solos, y Adán es colocado en el Jardín del Edén para que «lo labre y lo cuide» (Gn 2,15). Pero no podemos en modo alguno ignorar la misión que se confía al hombre de dominar sobre el resto de la tierra, según el ulterior relato Sacerdotal. Dicha misión aparece en Gn 1,26, pero se

repite y se refuerza en Gn 1,28, donde se encomienda al hombre que «pueble la tierra y la someta». Casi exactamente con las mismas palabras, el Salmo 8, al reflexionar sobre la condición humana, comienza preguntando: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?», y concluye con esta respuesta:

> «Lo hiciste poco inferior a un dios,
> lo coronaste de gloria y dignidad,
> le diste el mando sobre las obras de tus manos,
> todo lo sometiste bajo sus pies:
> los rebaños de ovejas y toros,
> y hasta las fieras salvajes,
> las aves del cielo, los peces del mar
> que surcan las sendas de las aguas».

A primera vista, estos versículos parecen dar al hombre «patente de corso» con respecto al resto de la creación. Para describir la relación de los seres humanos con los demás seres creados, se utilizan en dichos versículos tres verbos hebreos, todos los cuales tienen una fuerte connotación de poder y guardan relación con el dominio que ejercen los reyes. En otros lugares del Antiguo Testamento se traducen como «pisotear», «dominar», «gobernar», «esclavizar», «oprimir», «batir», «violentar» y «forzar».

Sin embargo, si consideramos más detenidamente el contexto general en el que estas palabras aparecen en Génesis 1, nos haremos una imagen muy diferente de lo que significa «dominio» en este caso particular. Una simple lectura superficial del relato Sacerdotal revela ciertas cosas que, por lo menos, cuestionan la interpretación tradicional de sus versículos finales. Visto en conjunto, es evidente que el tema dominante del relato no es el dominio del hombre sobre la naturaleza, sino el absoluto señorío de Dios sobre la totalidad del cosmos. Lo esencial de la narración es afirmar que sólo Dios es quien manda; que es su poder creador, sin ayuda de nadie, el que somete las

fuerzas del caos y sustenta el ser del mundo; que todo cuanto existe le pertenece. Sólo Él puede ser descrito como señor de la creación. En palabras de una canción popular, «Él tiene el mundo entero en sus manos», o, como afirma más solemnemente el Salmo 24,1: «Del Señor es la tierra y cuanto contiene».

El relato Sacerdotal de la creación deja también muy claro que el hombre no es el único objeto del interés y la solicitud de Dios. Su objetivo es la creación del mundo como un todo, y no sólo la creación del hombre. En cada uno de los sucesivos pasos del relato de la creación se insiste machaconamente en que Dios vio lo que había hecho, y que era bueno. En otras palabras, Dios vio que eran buenas muchas otras cosas, aparte de los seres humanos por Él creados. Hombres y mujeres son los últimos en entrar en escena y, hasta cierto punto, pueden ser vistos como el glorioso colofón de la creación, pero no como detentadores del derecho de hacer lo que les plazca con el resto de las cosas creadas antes que ellos. Su situación ante Dios es, más bien, la de unas criaturas cuya dependencia de Él para vivir, respirar y existir no es menor que la de la más simple ameba.

Es verdad que hay un aspecto importantísimo en el que los seres humanos son presentados como seres realmente únicos. Gn 1,27 nos dice que fueron creados a imagen de Dios, que es algo que no puede decirse de ninguna otra criatura. Se han hecho muchos esfuerzos para intentar establecer lo que esta frase significa y, concretamente, para determinar en qué sentido los seres humanos se asemejan a Dios. ¿Acaso en el sentido de que están dotados de razón o de que tienen un alma inmortal? De hecho, la investigación moderna del Antiguo Testamento sugiere que la palabra hebrea tradicionalmente traducida por «imagen» podría traducirse más fielmente por «representante», porque pretende transmitir la idea del hombre como un agente de Dios en la tierra. Esta interpretación hace posible em-

pezar a considerar a los seres humanos como «administradores» de la creación, más que como «señores» de la misma. Pero, aun cuando conservemos la idea tradicional de la *imago Dei* y veamos al hombre como el único ser creado a imagen y semejanza de Dios, llegamos a una conclusión similar sobre su situación respecto del resto de la creación. En la medida en que podamos penetrar en lo que siempre será un grande y sagrado misterio, entre las características principales del Dios adorado por los cristianos deben figurar, sin lugar a dudas, la creatividad, la justicia y un amor irresistible, desbordante e ilimitado. Afortunadamente, ya hace mucho que pasaron los tiempos en que se veía al Todopoderoso como un emperador romano o un monarca medieval, caracterizado por atributos tales como la omnipotencia, la ira y el dominio. Si los humanos fueran los únicos seres creados a imagen de Dios, ello querría decir, sin duda, que habrían sido creados para que ejercitaran las virtudes que distinguen a Dios. Lo cual sería difícilmente compatible con un supuesto encargo de explotar el resto de la creación.

Si la expresión «imagen de Dios» puede haber sido malinterpretada durante siglos de cristianismo, aún peor ha sido la interpretación dada a la palabra-clave «dominio», utilizada en Génesis 1 para describir las relaciones entre los humanos y el resto de la creación. Ya hemos indicado que las palabras hebreas originales tenían que ver con la autoridad de los reyes. Pero en el antiguo mundo israelita los monarcas no eran vistos como personajes absolutistas y déspotas, sino como vice-regentes y representantes de Dios en la tierra, el cual habría puesto en sus manos el poder y les habría confiado la misión de practicar la misericordia y la justicia con todas sus criaturas. Es en esta clase de dominio en la que piensa el autor del documento Sacerdotal cuando consigna el encargo hecho a los humanos de dominar la tierra. No se trata de que alguien entregue el poder a otro, sino de que el Señor de todas las

cosas confía en una de sus criaturas y la hace responsable del bienestar y el orden de todas las demás.

En su monumental comentario a los primeros capítulos del Génesis, Claus Westermann rebate categóricamente la idea de que el dominio dado por Dios a los humanos sobre el mundo animal se pueda interpretar como una autorización para su explotación. Westermann señala la importancia que en el pensamiento hebreo tiene la categoría de «seres vivientes» *(nefesh hayya)*, en la que se incluye a los humanos junto a los animales, las aves, los peces y los insectos. Y señala también que ese dominio no incluye, ciertamente, el derecho a matar a los animales para que sirvan de alimento, puesto que el relato Sacerdotal de la creación (lo mismo que el relato Yahvista de Génesis 2) presenta a los seres humanos como vegetarianos que se alimentan de los frutos de los árboles y de las plantas. «Las personas perderían el papel regio que les ha sido asignado entre los seres vivientes —escribe Westermann— si hicieran de los animales objeto de su capricho»[8]. En su opinión, lo que sugieren las palabras hebreas del relato de la creación generalmente traducidas como «dominio» es la primacía de los humanos en la jerarquía del reino animal. En cierto sentido, tal vez habría que leerlas como un reconocimiento del principio evolutivo y del hecho de que el *Homo sapiens* es la más evolucionada de todas las especies que hasta ahora han aparecido sobre la tierra. Además, proporcionan una forma de clasificar y ordenar el mundo de los vivientes. No deja de ser interesante, en este sentido, que esas mismas palabras se empleen para describir la relación del sol con la luna y las estrellas, estableciendo una jerarquía similar en el mundo de los planetas. Si hay un mensaje claro en el mandato de Dios a los

8. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11: a commentary*, SPCK, London 1984, p. 159.

humanos en Gn 1,26.28, es la insistencia en que éstos deben tener una relación personal con las criaturas vivientes, del mismo modo que un buen gobernante la tiene con sus súbditos.

En general, el Antiguo Testamento subraya la unidad de los seres humanos con el resto de las criaturas vivientes, derivada de su común pertenencia a la categoría de *nefesh hayya*. Pero al mismo tiempo detecta una vinculación fundamental del hombre con el resto de la creación. En el hebreo antiguo no hay una palabra que corresponda a nuestro término «naturaleza», y ello por una sencilla razón: porque los antiguos israelitas no concebían un mundo natural separado que existiera por encima o fuera del mundo de los seres humanos. Como ya hemos visto, el énfasis de la teología veterotestamentaria recae sobre Dios como el Señor de toda la creación. Lo cual da lugar a una visión del mundo profundamente holística en la que los humanos, junto a todas las demás criaturas, se hallan en una situación de absoluta dependencia de Dios. Además, es perfectamente observable un fuerte sentido de interdependencia de todas las criaturas y una imagen del mundo como una sola comunidad cósmica, más que como una serie de entidades autónomas.

Es interesante constatar que, cada vez más, la ciencia moderna concibe el mundo en términos muy parecidos, como comunidad unificada e interdependiente. La física cuántica sugiere que, en su nivel más profundo, el universo es un todo unificado, indivisible y cohesionado por una simple y poderosísima fuerza. Los biólogos, por su parte, emplean un lenguaje parecido, cuya expresión más plástica tal vez sea la «hipótesis Gaia», del Profesor James Lovelock, que afirma que «toda la cadena de materia viva de la Tierra, desde las ballenas hasta los virus, desde los robles hasta las algas, puede considerarse que constituye una única entidad viviente»[9]. Esta forma de describir el mundo en que vivimos habría encontrado un profundo eco en los autores veterotestamentarios, los cuales, varios miles de años antes del descubrimiento de la fuerza unificada gravitacional o de la molécula del DNA, habían intuido la unidad esencial del cosmos, unidad que ellos hacían derivar de la radical dependencia de cada elemento de la creación respecto del único Dios vivo y verdadero.

Este sentido de la unidad entre los humanos y el resto de la creación significa un importante correctivo, tanto a la idea de que el hombre ha sido puesto en el mundo para dominar la naturaleza, como a la noción de que la naturaleza pura es superior al hombre y podría prescindir de él sin ningún problema. Esto lo expresa perfectamente la palabra hebrea para referirse al hombre, *Adam,* derivada de *Adama,* que significa «tierra». En el relato Yahvista de la creación, de Génesis 2, esta vinculación adquiere una especial fuerza cuando se describe a Dios creando al hombre del polvo de la tierra. Posteriormente, en el relato de la caída, Dios le dice a Adán que retornará a la tierra de la que ha sido formado, porque «eres polvo, y al polvo tornarás» (Gn 3,19). Y este mismo mensaje de la unidad esencial entre los humanos, los animales y los elementos inanimados de la creación queda maravillosamente expresado en las palabras con que Elifaz de Temán le asegura al profeta Job que, si sigue a Dios, estará en perfecta armonía con el mundo físico y el mundo animal, «pues con las piedras del campo harás alianza, y la bestia salvaje vivirá en paz contigo» (Job 5,23).

Esa unidad entre los humanos y las demás criaturas vivientes es también uno de los temas centrales del relato bíblico del Diluvio. Por supuesto que, a un determinado

9. J.E. LOVELOCK, *Gaia: a new look at life on earth,* Oxford 1979, p. 9.

nivel, este relato puede ser leído como un convincente recordatorio de algo que ya ha quedado establecido en los relatos de la creación: que sólo Dios es el señor de todas las cosas y tiene el poder de destruir y de crear la vida. Pero el relato refleja también la conciencia de la ambigüedad de la naturaleza y de la presencia constante de las fuerzas del caos, que, si bien han sido reprimidas por Dios, no han sido completamente desterradas del cosmos. En los capítulos siguientes trataremos de ver las consecuencias de estos dos puntos. Pero la historia de Noé y el arca es también una parábola ecológica que nos habla de la solicitud de Dios para con todas sus criaturas y apunta al papel que desempeñan los humanos como administradores y protectores de las demás especies. El encargo del Señor a Noé antes del diluvio es muy diferente del que confía al hombre en Gn 1,26:

> «Por mi parte, voy a traer el diluvio, las aguas sobre la tierra, para exterminar toda carne que tiene hálito de vida bajo el cielo: todo cuanto existe en la tierra perecerá. Pero contigo estableceré mi alianza: entrarás en el arca tú y tus hijos, tu mujer y las mujeres de tus hijos contigo. Y de todo ser viviente, de toda carne, meterás en el arca una pareja para que sobrevivan contigo. Serán macho y hembra. De cada especie de aves, de cada especie de ganados, de cada especie de sierpes del suelo entrarán contigo sendas parejas para sobrevivir» (Gn 6,17-20).

Amontonados en el arca, sacudidos por las olas y, finalmente, varados sobre el monte Ararat, animales y seres humanos comparten una vida y un destino comunes. De hecho, es un auténtico microcosmos que refleja nuestra existencia en el planeta Tierra: amontonados, en situación verdaderamente precaria, luchando unos junto a otros por la supervivencia, dependientes unos de otros y, sobre todo, de aquel que nunca nos abandona por completo. Cuando, al fin, descienden las aguas, y el caos da paso a la calma, la eterna alianza que establece Dios no es sólo con Noé:

> «He aquí que yo establezco mi alianza con vosotros, y con vuestra futura descendencia, y con toda alma viviente que os acompaña: las aves, los ganados y todas las alimañas que hay con vosotros; con todo lo que ha salido del arca, todos los animales de la tierra. Establezco mi alianza con vosotros, y no volverá nunca más a ser aniquilada toda carne por las aguas del diluvio, ni habrá más diluvio para destruir la tierra» (Gn 9,9-11).

El tema de la solicitud de Dios por toda su creación, que atraviesa este texto, está mucho más explícitamente desarrollado en los Salmos. En estos grandes himnos de alabanza se venera a Yahvé, no sólo como el Señor de la historia que ha liberado de la esclavitud a los israelitas, sino también como el Señor de la creación que sostiene en su ser a todo cuanto existe y para quien todo elemento de la creación tiene sentido y finalidad por sí mismo, y no sólo por la utilidad que supone para el hombre:

> «Se empapan bien los árboles de Yahvé,
> los cedros del Líbano que él plantó;
> allí ponen los pájaros su nido,
> su casa en su copa la cigüeña;
> los altos montes, para los rebecos,
> para los damanes el cobijo de las rocas.
> La luna has hecho para marcar los tiempos,
> conoce el sol su ocaso;
> mandas tiniebla, y cae la noche,
> en ella rebullen todos los animales de la selva,
> los leoncillos rugen por la presa,
> y su alimento a Dios reclaman.
> Sale el sol, y se recogen,
> y van a echarse a sus guaridas;
> el hombre sale a su trabajo
> para hacer su faena hasta la tarde» (Ps 104,16-23).

Lo llamativo de este texto es su manera de presentar al hombre casi como algo adicional y prácticamente insignificante. Como dice un teólogo anglicano contemporáneo,

John Austin Baker, el salmista «pone al hombre, con enorme maestría, en el contexto de toda la restante y abundantísima vida sobre la tierra. No hace nada por resaltar su figura, que es una de tantas dentro del paisaje»[10]. El énfasis es ciertamente muy diferente del sugerido en el primer capítulo del Génesis, al menos tal como ha sido convencionalmente interpretado —y malinterpretado— desde nuestra perspectiva antropocéntrica. En los Salmos, y en los escritos más recientes del Antiguo Testamento en general, todas las criaturas son vistas en pie de igualdad dentro del maravilloso orden del mundo de Dios, y los humanos no suelen ser objeto de un trato de favor. Es más, en ocasiones los humanos son radicalmente empequeñecidos, y se les recuerda que son tan frágiles y perecederos como el resto de la creación de Dios:

> «¡El hombre! Como la hierba sus días, como la flor del campo: así florece; pasa por él un soplo, y ya no existe, ni el lugar donde estuvo le vuelve a conocer» (Ps 103, 15-16).
>
> «¿Qué saca el hombre de todo su fatigoso afán bajo el sol? Una generación va, otra generación viene; pero la tierra permanece para siempre» (Qo 1,3-4).
>
> «Porque el hombre y la bestia corren la misma suerte: muere el uno como el otro, y ambos tienen el mismo aliento de vida. En nada aventaja el hombre a la bestia, pues todo es vanidad» (Qo 3,19).

Pero en ningún otro lugar de la Biblia se ataca más directa y eficazmente nuestro fundamental pecado de antropocentrismo como en el libro de Job, donde se nos recuerda con extraordinaria agudeza que el universo no gira en torno a nosotros. Job le exige a Dios, una y otra vez, una explicación de su sufrimiento, haciéndose eco de la más persistente y complicada cuestión relacionada con la existencia humana: el porqué de tanta miseria y sufrimiento en nuestras vidas. Y la solución no se le da en forma de respuesta, sino mediante una serie de preguntas que el Señor le hace al profeta:

10. H. MONTEFIORE (ed.), *Man and Nature*, Collins, London 1975, p. 88.

> «¿Dónde estabas tú cuando fundaba yo la tierra?
> dímelo, si es que sabes tanto.
> ¿Quién fijó sus medidas? ¿Acaso lo sabes?
> ¿Quién tiró el cordel sobre ella?
> ¿Sobre qué se afirmaron sus bases?
> ¿Quién asentó su piedra angular
> entre el clamor a coro de las estrellas del alba
> y las aclamaciones de todos los hijos de Dios?»
> (Job 38,4-7).
>
> «¿Has penetrado hasta las fuentes del mar?
> ¿Has circulado por el fondo del abismo?
> ¿Se te han mostrado las puertas de la Muerte?
> ¿Has visto las puertas del país de la Sombra?
> ¿Has calculado la anchura de la tierra?
> Dímelo, si lo sabes todo» (Job 38,16-18).
>
> «¿Quién ha abierto un canal al aguacero
> y una ruta al relámpago y al trueno,
> para que llueva sobre las tierras despobladas,
> sobre el desierto donde no hay un alma,
> para abrevar a las soledades desoladas
> y hacer brotar en la estepa hierba verde?»
> (Job 38,25-27).
>
> «¿Levantas tu voz hasta las nubes?
> ¿Te obedece la masa de las aguas?
> ¿Parten a tu orden los relámpagos
> diciéndote: "Aquí estamos"?
> ¿Quién puso en el ibis la sabiduría?
> ¿Quién dio al gallo inteligencia?» (Job 38,34-36).
>
> «¿Quién dejó al onagro en libertad
> y soltó las amarras del asno salvaje?

Yo le he dado el desierto por morada,
por mansión la tierra salitrosa.
Se ríe del tumulto de las ciudades,
no oye los gritos del arriero;
explora las montañas, pasto suyo,
en busca de toda hierba verde» (Job 39,5-8).

En estos singularísimos pasajes se dan dos respuestas un tanto diferentes a la pregunta de Job. La primera es que los humanos son casi insignificantes en el orden de la creación de Dios en su conjunto y no son realmente de demasiada utilidad o provecho para su proyecto divino. De hecho, los cristianos se han visto tentados a veces por esta idea. En un conmovedor poema titulado *«Employment»*, George Herbert describe al hombre como un ser bastante inútil en comparación con gran parte del mundo de la naturaleza:

«Si, como a flor que brota y muere,
quieres hacerme un gran bien,
antes que el frío me hiele,
córtame de raíz.

Todo en el mundo es activo: sólo yo
no produzco miel como la abeja
ni flores para hacerla ni agua
con que regarlas.

No soy eslabón de tu gran cadena:
mi única compañía es la mala hierba.
Dame parte, Señor, en tu proyecto; da tensión
a esta pobre caña cascada».

Pero no es éste exactamente el mensaje que el autor del libro de Job pretende transmitir. La segunda respuesta consistiría en tratar de disipar la idea de que todo gira en torno al hombre, acentuando el valor que, por derecho propio, tienen las demás criaturas ante Dios, en lugar de quitar importancia a los humanos. Comentando las palabras de Dios a Job, decía John Baker:

«Las maravillas del orden natural se emplean en la Biblia, y posiblemente en toda la literatura antigua, con una única finalidad didáctica: mostrar que la actitud global del hombre con respecto a lo que acontece en el orden de la creación es una actitud equivocada, porque es absolutamente egoísta y antropocéntrica. Si el hombre se detuviera por un momento a considerar el universo tal como realmente es, vería que la mayor parte de éste no tiene nada que ver con él»[11].

No se trata tanto de empequeñecer al hombre cuanto de subrayar el valor que, por derecho propio, compete a los animales, a las aves, a las plantas y a todos los elementos inanimados de la tierra y de las aguas, cuya existencia no está en función exclusivamente de su uso y disfrute por parte del hombre. Como decía Thomas Gray en su *«Elegy written in a Country Churchyard»*:

«Los negros e insondables abismos del océano
de purísimos fulgores de gemas están llenos.
Miríadas de flores nacidas para no ser vistas
difunden su fragancia en el aire del desierto».

Las preguntas que Dios hace a Job apuntan al centro mismo de la actual crisis ecológica, poniendo de manifiesto la preocupación de Dios por cualesquiera especies de animales o plantas en peligro, por la más mínima parte de su creación destruida por los humanos so pretexto de que les resulta inútil o innecesaria. No deja de ser significativo el hecho de que, en la parte final de las palabras que dirige al perplejo profeta, el Señor aluda a la belleza y poderío del gran monstruo marino Leviatán, el antepasado y prototipo de las ballenas que ahora estamos cazando y poniendo en peligro de extinción:

11. *Ibid.*

«¿Acribillarás su piel de dardos?,
¿clavarás con el arpón su cabeza?
Pon tu mano sobre él: ¡al recordar la lucha
no tendrás ganas de volver!» (Job 40,31-32).

Los monstruos marinos ocupan un lugar muy importante en el Antiguo Testamento. Son las primeras criaturas que menciona específicamente el relato de la creación de Génesis 1; según el Salmo 104, Leviatán fue creado por Dios para que «jugara con el mar»; y en el Salmo 148 los monstruos marinos encabezan la lista de las criaturas que alaban a Dios. En el libro de Jonás, es una ballena, naturalmente, el instrumento de la salvación y arrepentimiento del profeta. Los tres días y las tres noches que Jonás estuvo en el vientre de la ballena los emplea Jesús como símbolo de su muerte, sepultura y resurrección (Mt 12,39). Tanto en el mundo celta como en el cristianismo medieval, se atribuía un especial significado a las ballenas. Mientras se encontraba en las riberas del Iona, san Columbano solía suplicar le fuese concedido ver al monstruo marino, la más grande de las criaturas de Dios. Durante su atormentado viaje desde Irlanda a las islas del Norte y el Oeste de Escocia, san Brendan y sus compañeros pasaron la Vigilia de Pascua en lo que ellos creyeron al principio que era una isla y resultó ser una ballena. De ahí la relación que se establece en Irlanda entre la Pascua y las ballenas. En un reciente artículo en el que deplora la virtual extinción de diez especies de ballenas, afirma el teólogo y ecologista Edward Echlin:

> «La solidaridad con las ballenas se ha dado en la tradición cristiana desde siempre... El pueblo de Dios no puede resignarse a la extinción de Leviatán, que ha formado parte de su urdimbre durante mucho tiempo, concretamente desde que su Maestro pronunció aquellas inolvidables palabras sobre el signo de Jonás»[12].

12. E. ECHLIN, «The Holocaust of Leviathan»: *America* (15 de octubre de 1988), p. 257.

Pero la de «salvar a las ballenas» no es la única cruzada «verde» contemporánea que goza del respaldo de las Escrituras. También goza del mismo respaldo la campaña destinada a propiciar el paso, de una agricultura intensiva, a una agricultura orgánica. No debería extrañarnos que el Antiguo Testamento contenga un buen número de consejos en relación a una correcta práctica agrícola. A fin de cuentas, el Antiguo Testamento cuenta la historia del asentamiento de un pueblo nómada, los israelitas, en una tierra fértil en la que pudieron cultivar cosechas y criar animales. Hay en los más antiguos libros de la Biblia, concretamente, numerosas indicaciones sobre la actitud que habría que adoptar —a la luz de la creencia fundamental de que la tierra pertenece al Señor— acerca, no sólo del trato que hay que dar a la tierra, sino también de la propiedad de la misma. Algunas de esas indicaciones pueden parecernos hoy arcaicas; pero, si queremos vivir de esa misma convicción y salvar realmente nuestra tierra de la contaminación y la destrucción, haríamos bien en prestar atención a las palabras de los profetas y legisladores veterotestamentarios.

El respeto con que los antiguos israelitas trataban a la tierra era un reflejo, no sólo del sentido que tenían de que la tierra pertenecía a Dios, sino también de la experiencia viva que tenían de proceder de una tierra desértica y agreste. Sabían muy bien cuál era el valor de unos manantiales abundantes y de un suelo fértil y cuán imprescindible era conservarlos y respetarlos. Los profetas y salmistas alaban a Dios, una y otra vez, como el que había conducido a su pueblo, a través del seco y árido desierto, a una «tierra de valles y colinas generosamente regada por la lluvia del cielo». El Señor es venerado, por tanto, como el que da la lluvia y como el que ha salvado al pueblo. No deja de ser significativo que muchos de los grandes encuentros de los seres humanos con Dios (o con sus mensajeros), tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, tengan lugar

junto a pozos o manantiales. El agua era una preciosa y sagrada posesión, un regalo de Dios que no debía ser despilfarrado o tratado a la ligera.

Este mismo sentimiento lo hacían extensible a la tierra misma. Los israelitas sabían demasiado bien cuán precaria era la línea divisoria entre el suelo fértil y el árido desierto. Pocos fueron tan conscientes de ello como el profeta Jeremías, que vivió en la aldea de Anatot, al borde mismo del desierto de Judea. Desde su casa, mirando al oeste, podía divisar el exuberante verdor de las colinas de Judea, cubiertas de viñedos y trigales. Pero, si miraba al otro lado, no veía más que rocas y arena. A Jeremías le aterraba pensar que la codicia y la rapacidad del hombre pudieran destruir aquella fertilísima tierra y propiciar el avance inexorable del desierto:

> «Entre muchos pastores destruyeron mi viña,
> hollaron mi heredad
> trocaron mi mejor campa
> en un yermo desolado.
> La convirtieron en desolación lamentable,
> en tierra inculta para mí.
> Totalmente desolado está todo el país,
> pues no hay allí nadie que lo sienta» (Jr 12,10-11).

Hoy somos igualmente conscientes de hasta qué punto de «desertización» puede llevarnos una agricultura superintensiva; pero ello no nos impide seguir utilizando métodos de riego y de cultivo que están acabando con el suelo cultivable en amplias zonas de tierra. Además, seguimos agotando el suelo con un reiterado ciclo de siembra y recogida que únicamente interrumpimos para emponzoñarlo con dosis masivas de fertilizantes y pesticidas químicos. El resultado ha sido, no sólo una producción excesiva de cereales y de otros productos agrícolas, sino también una importante reducción de la cantidad y la calidad del «humus». Los gobiernos de la CEE han comenzado

recientemente a subvencionar a los agricultores por renunciar a cultivar una parte de sus tierras. Hace ya tres mil años, los israelitas percibieron la importancia de dejar regularmente las tierras en barbecho y no practicar una agricultura intensiva. Para ellos, la idea del descanso sabático no era exclusivamente aplicable a los seres humanos. Las leyes dadas por Dios a Moisés inmediatamente después de los Diez Mandamientos no dejan lugar a dudas de que esa idea era igualmente aplicable al buey, al asno (Ex 23,12) y a la tierra misma:

> «Habló Yahvé a Moisés en el monte Sinaí diciendo: ''Habla a los hijos de Israel y diles: Cuando hayáis entrado en la tierra que yo voy a daros, la tierra tendrá también su descanso en honor de Yahvé. Seis años sembrarás tu campo, seis años podarás tu viña y cosecharás sus productos; pero el séptimo año será de completo descanso para la tierra, un sábado en honor de Yahvé: no sembrarás tu campo ni podarás tu viña. No segarás los rebrotes de la última siega ni vendimiarás los racimos de tu viña sin podar. Será año de descanso completo para la tierra''».

Si el principio de que la tierra pertenece al Señor provocó en el Antiguo Testamento una actitud inequívocamente ecológica con respecto al trato que había que dar a la tierra, también condujo a un planteamiento radical con respecto a la propiedad de la misma. Las leyes hebreas sobre la tierra, que ocupan un gran espacio en los primeros libros de la Biblia, se basaban en la sencilla premisa de que Dios es el único dueño de la tierra, y sólo a Él compete un derecho absoluto a su propiedad. En cambio, del derecho de los seres humanos a la tierra se habla siempre en términos de posesión o de herencia, nunca en términos de propiedad. Cuando llegaron a la Tierra Prometida, la adjudicación de tierras a las familias de las diferentes tribus se realizó sobre la base de un estricto principio de igualdad. Además, recibían aquellas tierras en fideicomiso para sus descendientes, y estaba explícitamente prohibida su com-

praventa. «La tierra no puede venderse para siempre», había dicho el Señor a Moisés en el Monte Sinaí, «porque la tierra es mía, ya que vosotros sois para mí como forasteros y huéspedes» (Lev 25,23).

Las leyes hebreas sí permitían, en cambio, el arrendamiento de las tierras, pero sólo por un tiempo limitado. Cada cincuenta años se celebraba un «Año Jubilar» en el que vencían todos los arrendamientos, se cancelaban todas las deudas pendientes, y todas las tierras revertían a los descendientes de quienes las habían recibido originariamente. No sabemos hasta cuándo se hicieron cumplir estas leyes, pero ciertamente los profetas del siglo VIII a.C. se quejaron amargamente de que sus contemporáneos acumularan tierras por medio de la compraventa o por otros métodos más tortuosos:

> «¡Ay, los que juntáis casa con casa,
> y campo a campo anexionáis,
> hasta ocupar todo el sitio
> y quedaros solos en medio del país!» (Is 5,8)

> «Los malvados remueven los mojones,
> roban el rebaño y su pastor.
> Se llevan el asno de los huérfanos,
> toman en prenda el buey de la viuda» (Job 24,2-3).

> «¡Ay de aquellos que meditan iniquidad...!
> Codician campos y los roban...!» (Miq 2,1-2).

La idea de que la propiedad privada y la explotación de la tierra son contrarias a la ley de Dios no desaparece con el Nuevo Testamento y con la vida de la primitiva Iglesia. Jesús afirmaba que había venido a proclamar el «año de gracia», y sus seguidores practicaron una especie de comunismo agrario en la Iglesia primitiva: «En el grupo de los creyentes... lo tenían todo en común... No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de la venta y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno

según sus necesidades» (Hch 4,32.34-35). A finales del siglo VI, el papa Gregorio Magno atacó enérgicamente, describiéndolos como «asesinos de los pobres», a los que consideraban la tierra como propiedad privada —susceptible, por tanto, de todo tipo de transacciones—, en lugar de verla como un regalo de Dios. Cinco siglos más tarde, Hildegarda de Bingen recogería el otro aspecto profundamente ecológico de la visión veterotestamentaria del tema de la tierra, al insistir en la fertilidad y bondad de la misma y en la importancia de tratarla con respeto. A mediados del siglo XVII, el radical dirigente religioso y social del movimiento Digger, Gerrard Winstanley, afirmaba que el pecado original del hombre consistía en la explotación y apropiación privada de la tierra, creada por Dios para ser tesoro común de todos.

Parecidos planteamientos radicales en relación a la tierra, sólidamente fundados en la enseñanza bíblica, han seguido siendo defendidos por muchos cristianos frente a situaciones de opresión y de injusticia. Cuando, a finales del siglo XIX, los arrendatarios de las montañas y las islas de Escocia decidieron finalmente resistir a los terratenientes que les habían expulsado de sus tierras para convertirlas en pastos y en reservas de caza, se manifestaron portando pancartas en las que podía leerse: «Del Señor es la tierra y cuanto la llena». Y en nuestros propios tiempos, uno de los resultados prácticos más llamativos de la teología de la liberación latinoamericana ha sido un movimiento destinado a devolver las tierras a los campesinos. En un documento de los Obispos de Brasil, publicado en 1986 con el título «Liberad la tierra», se citaban las leyes sabáticas del Deuteronomio y del Levítico en apoyo de la tesis de que la concentración de la tierra en manos de unos cuantos ricos es un pecado que se opone abiertamente al Evangelio.

Todo esto nos no tiene casi nada que ver con la forma en que tradicionalmente se ha interpretado la doctrina bí-

blica, y en especial la de los primeros capítulos del Génesis, acerca del dominio del hombre sobre la naturaleza. Lo cierto es que el Antiguo Testamento no justifica en absoluto, sino todo lo contrario, las actitudes explotadoras e instrumentalizadoras, por parte de los seres humanos, respecto del resto de la creación. Pero, si es así, tenemos derecho a preguntarnos por qué estas actitudes, cuya existencia es innegable, han arraigado tan profundamente en la tradición cristiana. Y la respuesta es que tales actitudes se introdujeron a través de diferentes filosofías espúreas y herejías en que se ha visto inmerso el cristianismo a lo largo de los siglos. Como ya hemos visto, la idea de una separación radical entre los seres humanos y el mundo de la naturaleza era totalmente ajena al pensamiento hebreo, pero estaba profundamente arraigada en la antigua filosofía griega. Los estoicos, en concreto, afirmaban la superioridad del hombre sobre la naturaleza. A los efectos producidos por esta corriente helenística extraña, se unió en el primitivo cristianismo la gran influencia de los gnósticos, con su enseñanza dualista del abismo infranqueable que separaba al mundo físico del mundo espiritual y su insistencia en que toda materia está corrompida y es pecaminosa. En tiempos más recientes, esta doctrina se vio confirmada con el predominio, en la filosofía occidental, del dualismo cartesiano entre mente y materia y con el auge de una perspectiva científica que veía en el mundo natural un objeto cuantificable, mesurable y utilizable en beneficio del hombre, más que como una parte integrante de la creación de Dios, digna de admiración, amor y alabanza. Todas estas fuerzas han contribuido a configurar una visión del destino de los seres humanos como totalmente ajeno al del resto de la creación.

Esta forma de ver el mundo puede, al fin, estar cambiando. En la última parte del siglo XX, la ciencia ha dado un giro que le hace ser mucho más comprensiva con una

visión holística de la relación entre los seres humanos y la naturaleza. Hasta hace relativamente poco, la física afirmaba que el científico inteligente podía distanciarse respecto del objeto de su estudio, que se refería a un mundo que no se veía alterado por el acto cognoscitivo de dicho científico. Hoy, en cambio, las teorías de la relatividad y de la física cuántica han mostrado que el observador y el objeto observado no pueden separarse de ese modo, sino que el mismo acto de describir la naturaleza implica, en realidad, una determinación parcial de sus propiedades. En palabras de Richard Schlegel, «el hombre ha retornado a la física después de varios siglos de ausencia»[13]. Hoy es perfectamente posible para un científico ignorar esa distinción entre esfera humana y esfera natural que durante tanto tiempo no ha hecho más que complicar el pensamiento occidental.

Gracias a Dios, siempre ha habido cristianos dispuestos a oponerse a la implacable corriente del antropocentrismo y aferrarse a la doctrina bíblica de que «del Señor es la tierra y cuanto la llena», insistiendo en la plenitud y variedad de las obras de Dios, en la fecundidad del Creador y en el hecho de que todo cuanto existe tiene valor y dignidad a sus ojos, desde los grandes cedros del Líbano y el gran monstruo marino Leviatán hasta los lirios del campo y el gorrión que cae del cielo. Tomás de Aquino lo expresaba con enorme perspicacia en su *Summa Theologiae*:

> «Dios confirió el ser a las cosas para que Su bondad pudiera ser comunicada a las criaturas y manifestada por ellas; y como Su bondad no podía ser adecuadamente representada por una sola criatura, creó muchas y muy diversas criaturas, para que lo que una no podía manifestar acerca de la bondad divina pudiera ser manifestado por

13. Citado en A.R. PEACOCKE, *The Science and Theology in the Twentieth Century*, Clarendon Press, Oxford 1982, p. 150.

> otra. Porque la bondad, que en Dios es simple y uniforme, en las criaturas es múltiple y se halla dividida; de ahí que el universo entero participe más perfectamente de la bondad divina y, al mismo tiempo, la manifieste mejor que cada una de las criaturas en particular»[14].

En la medida en que captemos realmente esta idea del «pléroma» o plenitud de la creación de Dios y la importancia que para Él tiene cada una de sus partes, no podremos ciertamente seguir aniquilando las ballenas, deforestando los trópicos ni convirtiendo la tierra en un desierto. Si volvemos por un momento al final del primer relato de la creación que aparece en el libro del Génesis, veremos cómo se afirma explícitamente que «vio Dios todo lo que había hecho, y era muy bueno». Y si reflexionáramos algo más sobre el significado de este versículo y un poco menos sobre el texto que le precede inmediatamente, lo más seguro es que nuestra visión de lo que debe ser la relación entre los humanos y el resto de la creación sería bastante distinta. En palabras de Claus Westermann:

> «El simple hecho de que la primera página de la Biblia hable de los cielos y de la tierra, del sol, la luna y las estrellas, de las plantas y los árboles, de las aves, los peces y los animales, es un signo inequívoco de que el Dios que confesamos en el Credo como Padre de Nuestro Señor Jesucristo se interesa por todas estas criaturas, y no sólo por los seres humanos. Un Dios concebido únicamente como el dios de la humanidad no sería ya el Dios de la Biblia»[15].

14. Citado en S. McDonagh, *To Care for the Earth,* Cassell, London 1986, p. 46.
15. C. Westermann, *Creation*, SPCK, London 1974, p. 176.

2
La danza de la creación

«Batirán palmas los árboles del campo»

La doctrina del dominio humano sobre el resto de la creación no es la única explicación del desastre medioambiental de que ha solido culparse al cristianismo. A los ojos de muchos «verdes», igualmente nociva es la idea de que el mundo de la naturaleza es totalmente profano, carente de toda dimensión sagrada o misteriosa y, por lo tanto, susceptible de ser objetivado y explotado sin escrúpulos. Podemos volver de nuevo al fundamental artículo de Lynn White, «Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica», para encontrar una incisiva exposición de esta acusación concreta contra el cristianismo:

> «En la Antigüedad, cada árbol, cada fuente, cada río y cada colina tenían su propio *genius loci,* su espíritu guardián... Antes de talar un árbol, minar una montaña o condenar un arroyo, era importante aplacar al espíritu encargado de aquella situación concreta... y mantenerlo aplacado. Con la destrucción del animismo pagano, el cristianismo hizo posible la explotación de la naturaleza con un talante de olímpica indiferencia respecto de los sentimientos de los objetos naturales..., cuyos espíritus, que anteriormente habían protegido a la naturaleza frente al hombre, se desvanecieron. Además, se afianzó el mono-

polio efectivo del hombre sobre el espíritu en este mundo y se desmoronaron todas las antiguas inhibiciones frente a la explotación de la naturaleza»[1].

Por supuesto que, estrictamente hablando, es la religión hebrea, más que el cristianismo, la que debería pechar fundamentalmente con esta acusación, porque su radical monoteísmo acabó con la enorme diversidad de divinidades a las que rendían culto las religiones paganas y que se localizaban en ríos, árboles y montañas. Pero también es verdad que el cristianismo asumió ampliamente, entre otros muchos, este aspecto del antiguo judaísmo. El resultado, en definitiva, ha sido que se ha privado a la naturaleza de todo su misterio y sacralidad y se ha hecho de ella, en el mejor de los casos, algo simplemente neutro y, en el peor, algo absolutamente profano.

Una posible —aunque muy discutible— consecuencia de esto ha sido el auge de la ciencia en Occidente. Se suele afirmar que con la desmitologización y desacralización del mundo de la naturaleza el cristianismo habría abierto el camino a la observación, el análisis y la cuantificación de dicho mundo. La naturaleza se habría convertido en objeto de interés intelectual, más que en objeto de veneración. Pero esto es un tanto dudoso; más aún, me atrevería a contraargumentar (y nos ocuparemos de ello en el capítulo 3) que, de hecho, el avance de la ciencia se vio obstaculizado y retardado en el mundo occidental por culpa de la concepción cristiana de la naturaleza como «naturaleza corrompida y caída». Sin embargo, no deja de ser tentador ver el florecimiento de la ciencia y la tecnología en el hemisferio cristianizado occidental íntimamente relacionado con la concepción prevalente de la naturaleza como una esfera neutra y objetiva, en agudo contraste con el animismo y el culto a la naturaleza de la mayoría de las

1. *Science*, vol. 155, n. 3.767 (10 de marzo de 1967), p. 1.205.

religiones orientales. Es verdad que se deja a Dios completamente al margen del asunto, pero su papel tiende a reducirse al del «relojero divino» que, después de crear un mundo perfectamente diseñado, se queda cruzado de brazos contemplando su funcionamiento. De hecho, el complejo diseño y la inteligibilidad del mundo se convirtieron en un importante argumento de la teología natural y en prueba esencial de la existencia de Dios. El razonamiento consistía en que, si el mundo era realmente inteligible para el hombre y susceptible de un estudio y un cálculo científicos, tenía que haber sido creado por un ser sumamente inteligente y racional y no podía ser un simple fruto de la casualidad. Pero, hasta hace bien poco, los científicos y la gente en general habían sido muy poco sensibles a la idea de un Dios activamente implicado en su creación. Tal vez se sorprendieran ante la complejidad y el orden de la naturaleza, pero siempre se acercaban a ella con un espíritu de objetividad aséptica, no de asombro y temor reverencial. La naturaleza era considerada más un laboratorio que un misterio.

Ésta ha sido, sin lugar a dudas, la visión de la naturaleza que ha caracterizado fundamentalmente al pensamiento cristiano durante los últimos 1.500 años. Y es san Agustín quien debe cargar con una gran parte de la culpa, porque fue él quien inoculó en el cristianismo occidental su concepción dualista del mundo, dividido en materia y espíritu, en una parte básicamente corrompida y otra parte buena. A pesar de sus esfuerzos por deshacerse de su pasado maniqueo, san Agustín nunca fue capaz de liberarse de una cierta sensación de repulsa frente a todo lo físico, incluido el cuerpo humano. También los reformadores protestantes se mostraron profundamente recelosos frente al mundo de la naturaleza, haciendo todo lo posible por erradicar lo que ellos consideraban que eran los últimos vestigios de animismo pagano en la práctica católica de asociar a determinados santos con determinadas fuentes y manan-

tiales. Al ver a Dios como Señor de la historia, más que como Señor de la creación, y al centrarse casi exclusivamente en el tema de la salvación humana, relegaron la naturaleza, en el mejor de los casos, a simple telón de fondo sobre el que se representaba el gran drama de la interacción de Dios con sus criaturas humanas. Esta concepción ha seguido siendo predominante, tanto en la teología protestante como en la católica, hasta tiempos relativamente recientes. Tan recientes como el año 1963, en que un comentarista anglicano liberal, refiriéndose a la interpretación de los milagros, escribía que «la naturaleza se limita a proporcionar el escenario para la principal obra de Dios, que acontece en el terreno de la historia»[2].

Esta visión reductora y despreciativa del mundo material en general, y del reino de la naturaleza en particular, está totalmente reñida con el mensaje de la Biblia. Ya hemos visto que el Génesis presenta a Dios diciendo que todo lo que ha creado es bueno; y hemos visto también que el Antiguo Testamento en su conjunto afirma constante e inequívocamente el interés y el compromiso de Dios con toda su creación. El Nuevo Testamento lleva este compromiso un poco más allá introduciendo la idea de la Encarnación. Lejos de dar la espalda a lo físico y material y de verlo como algo corrompido o profano, el propio Dios se reviste de un cuerpo humano y envía a su Hijo a pisar esta tierra. Como aparece con toda claridad en las cartas de Pablo, tan frecuente y equivocadamente acusado de perpetrar una especie de dualismo y de ser hostil al mundo de la materia, la escatología y la esperanza cristiana en la vida futura ponen todo su acento en la resurrección del cuerpo, más que en la idea helenista de la inmortalidad del alma. El culto cristiano se basa en la administración de los

2. R.H. FULLER, *Interpreting the Miracles*, SCM, London 1959, p. 9.

sacramentos, que testifican la honda sacralidad de elementos físicos como el agua, el vino y el pan. William Temple ha descrito acertadamente el cristianismo como «la más materialista de todas las grandes religiones. Todas las demás esperan alcanzar la realidad espiritual ignorando la materia, a la que califican de ilusión o cuya misma existencia niegan...; el cristianismo, en cambio, al basarse en la Encarnación, contempla la materia como destinada a ser el vehículo e instrumento del espíritu»[3].

¿Cómo es posible que estas extrañas ideas de una materia física corrompida y una naturaleza profana arraigasen tan firmemente en la tradición cristiana? La explicación hay que buscarla en la capacidad de impregnación de dos viejos conocidos: el antropocentrismo humano y el dualismo filosófico de los griegos y los gnósticos. Al poner al ser humano en el centro de todo, hemos relegado la naturaleza a la periferia. Hemos representado a Dios a nuestra propia imagen, viéndolo como Señor de la historia, más que como Señor de la creación. Hemos visto sus proezas exclusivamente en dramas humanos tales como el Éxodo de los israelitas de Egipto hacia la tierra prometida, no en la formidable energía física y la actividad que caracterizan al universo. Hemos asimilado ampliamente el punto de vista de los antiguos griegos, según el cual toda materia física está corrompida, por estar sometida a un proceso de decadencia, y sólo es bueno lo puramente espiritual. Por otra parte, nos hemos dejado influenciar, mucho más de lo que estamos dispuestos a admitir, por el gnosticismo, el maniqueísmo y otras herejías similares, que se han negado a aceptar la doctrina cristiana ortodoxa de que Dios lo ha creado todo de la nada y prefieren, en cambio, afirmar la existencia de un mundo dualista en el

3. W. TEMPLE, *Readings in St John's Gospel*, Macmillan, London 1959, pp. xx-xxi.

que, desde el principio, coexisten la materia mala y el espíritu bueno. De alguna manera, nos las hemos arreglado además para convencernos de que en este mundo los seres humanos pertenecen más al reino de lo espiritual que al reino de lo físico. Todo lo cual ha supuesto negar, de una manera totalmente anticristiana, la santidad del cuerpo, en abierta oposición a la descripción que de él hace Pablo como templo del Espíritu. Y nos ha llevado también a considerar que Dios sólo se relaciona con el elemento humano de su creación y, dentro de él, únicamente con una parte bastante limitada: al parecer, sólo podríamos comunicarnos con Dios a través de la mente y del alma, por lo que tendemos a relegar el cuerpo, junto con el resto de la naturaleza, al ámbito de lo profano.

Las consecuencias de este modo de pensar son realmente extraordinarias: ¿estamos afirmando realmente que Dios no tuvo nada que ver con el mundo durante miles de millones de años, hasta que el *Homo sapiens* entró en escena? ¿Acaso el que creó el universo entero y vio que todo en él era bueno, únicamente va a estar interesado en una sola de las especies que ha creado por millones? La verdad es que nuestra presunción es increíble y, además, completamente infundada. La Biblia proclama abiertamente que Dios es tan Señor del cosmos como lo es de la historia, y que se relaciona activamente con toda su creación, y no sólo con la parte humana de la misma.

Es verdad que el Antiguo Testamento habla de un Dios único, trascendente e independiente del mundo que ha creado. Los antiguos israelitas ansiaban vivamente distanciarse de los cultos paganos, que tenían múltiples divinidades y adoraban a la naturaleza *per se*. De hecho, con su monoteísmo trascendente, la religión judía proporciona un estupendo antídoto contra la tentación —que tal vez está ganando terreno en ciertos sectores del «movimiento verde»— de volver al animismo pagano, rendir culto a la naturaleza pura y considerar al hombre como un intruso

fundamentalmente destructor y molesto. Pero es una tremenda equivocación concebir al Dios del Antiguo Testamento como alguien exclusivamente interesado por los seres humanos y sin ningún tipo de interacción con la naturaleza, como también es un error considerar el mundo natural como algo profano e incapaz de responder a Dios.

Yehuda Feliks, un moderno especialista judío en Sagrada Escritura, publicó en 1981 un estudio maravillosamente ilustrado, con el título *Nature and Man in the Bible*, en el que, con enorme acopio de pruebas textuales, sostiene que la Biblia es, ante todo, un libro sobre la naturaleza, y sólo secundariamente un libro sobre el hombre:

> «Si se comparan las descripciones de la naturaleza que aparecen en la Biblia con las de la literatura del antiguo Oriente y de la antigua épica griega, se verá que las descripciones bíblicas poseen una fuerza expresiva que no tiene paralelo en ninguna de las restantes creaciones literarias de la antigüedad»[4].

Para Feliks, todo el Antiguo Testamento respira un profundo convencimiento de la asistencia de la Providencia Divina sobre toda la creación, «desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que brota en el muro» (1 Re 5,13).

Ciertamente, el Antiguo Testamento en su conjunto transmite la inequívoca impresión de que Dios disfruta de una relación personal con el mundo de la naturaleza. Una relación que podemos ver casi al comienzo mismo del relato de la creación en el primer capítulo del Génesis, cuando, en respuesta al mandato de Dios, aparecen los elementos de la luz y las tinieblas, los cielos y la tierra. En palabras de George Hendry, «Del mismo modo que Dios dijo a Abraham: ''Sal de tu tierra'', y Abraham salió

4. Y. FELIKS, *Nature and Man in the Bible*, Soncino Press, London 1981, p. ix.

''como se lo había dicho Yahvé'' (Gn 12,1-4), así también dijo: ''Haya luz'', y ''hubo luz'' (Gn 1,3). En ambos casos, Dios actúa por medio de su palabra, y en ambos ésta es obedecida»[5]. Este tema de Dios dirigiéndose a los elementos aparece una y otra vez:

> «Dice a la nieve: ''Cae sobre la tierra'',
> y a los aguaceros: ''Lloved fuerte''» (Job 37,6).
>
> «Sobre los montes persistían las aguas;
> al increparlas tú, emprenden la huida» (Ps 104, 6-7).

La impresión aquí es que los inertes elementos físicos de la creación saben tan bien como los seres humanos quién es el que manda. George Herbert recogió este punto en su poema «La Iglesia Militante»:

> «Todopoderoso Señor, que desde tu trono glorioso
> ves y riges todas las cosas por igual:
> la más pequeña hormiga y el átomo conocen tu poder,
> como lo conoce también cada minuto de la hora».

Otro tema algo diferente, y que es objeto de un especial interés por parte de los profetas, es el del uso que hace Dios de los animales contra los humanos por causa del orgullo y la maldad de éstos. Efectivamente, los animales son presentados a veces como instrumentos del castigo divino. Reflexionando sobre lo que habrá de ocurrirles a aquellos de sus compatriotas que han quebrantado las leyes de Dios, dice Jeremías:

> «...los herirá el león de la selva, el lobo de los desiertos los destrozará, el leopardo acechará sus ciudades: todo el que saliere de ellas será despedazado» (Jr 5,6).

5. G.S. HENDRY, *Theology of Nature*, Westminster Press, Philadelphia 1980, pp. 20-21.

> «Haré que se encarguen de ellos cuatro géneros (de males) —oráculo de Yahvé—: la espada para degollar, los perros para despedazar, las aves del cielo y las fieras terrestres para devorar y estragar» (Jr 15,3).

Animales y aves son utilizados también, de una manera bastante más benévola, para censurar a los seres humanos, resaltando favorablemente la fidelidad y constancia de aquéllos en comparación con la rebeldía y la veleidad de éstos:

> «Hasta la cigüeña en el cielo
> conoce su estación,
> y la tórtola, la golondrina y la grulla
> observan la época de sus migraciones.
> Pero mi pueblo ignora
> el derecho de Yahvé» (Jr 8,7).

Si no hubiera en el Antiguo Testamento ninguna otra clase de referencia a las relaciones de Dios con la parte no humana de su creación, entonces podría justificarse una visión puramente instrumentalista de la naturaleza, como si ésta fuera un objeto del que Dios se sirve para ejecutar sus órdenes y un instrumento para castigar e instruir a los seres humanos. Pero la relación entre Dios y la naturaleza que describe la Biblia es mucho más positiva y dinámica. Es un diálogo en el que el mundo natural responde al atractivo y al amor de su Creador. Del mismo modo que los hombres y las mujeres pueden llegar a Dios a través de la oración y la adoración, así también las aves y los animales pueden elevar a Él sus voces, los ríos y las fuentes cantar su alegría, los árboles del campo batir palmas, las montañas y colinas brincar como cabras... Es algo así como si todos y cada uno de los seres creados fueran instrumentos de una orquesta cósmica, y cada cual aportara su propio sonido a la gran sinfonía que entre todos interpretan respondiendo a las órdenes de un director invisible.

Los Salmos, concretamente, contienen bellísimas evocaciones de la alabanza divina que compete entonar a la creación entera:

«¡Alabad a Yahvé desde los cielos,
alabadlo en las alturas,
alabadlo, ángeles suyos todos,
todas sus huestes, alabadlo!
¡Alabadlo, sol y luna,
alabadlo todas las estrellas de luz,
alabadlo, cielos de los cielos
y aguas que estáis encima de los cielos!

¡Alabad a Yahvé desde la tierra,
monstruos marinos y todos los abismos,
fuego y granizo, nieve y bruma,
viento tempestuoso que ejecuta su palabra,
montañas y todas las colinas,
árbol frutal y cedros todos,
fieras y todos los ganados,
reptil y pájaro que vuela!» (Ps 148,1-4.7-10).

«¡Alégrense los cielos y regocíjese la tierra,
retumbe el mar y cuanto encierra;
exulte el campo y cuanto en él existe,
griten de júbilo todos los árboles del bosque
ante la faz de Yahvé, pues viene él,
viene, sí, a juzgar a la tierra!» (Ps 96,11-13).

Tal vez la más expresiva muestra de esa actividad de alabanza por parte de la creación sea el «Cántico de los tres jóvenes», que figura en la sección apócrifa del libro de Daniel (3,57ss). Entre los elementos que allí aparecen bendiciendo al Señor y cantando sus alabanzas, están el sol y la luna, los astros del cielo, la lluvia y el rocío, los vientos, el fuego y el calor, el frío y el ardor, el rocío y la escarcha, los hielos y el frío, las heladas y las nieves, las noches y los días, la luz y las tinieblas, los rayos y las nubes, la tierra, los montes y colinas, todo lo que germina en la tierra, las fuentes, los mares y los ríos, los cetáceos y todo

lo que se mueve en las aguas, todas las aves del cielo, todas las fieras y bestias y, finalmente, los hijos de los hombres.

Esta idea de la creación entera unida en la alabanza a Dios subyace a una gran parte de la espiritualidad medieval y es el tema de un poema que ha sido calificado como la más perfecta expresión del sentimiento religioso moderno. Nos referimos al «Cántico de las Criaturas», compuesto hacia el final de sus días por san Francisco de Asís y que es conocido por muchísimos creyentes. Merece la pena recoger las palabras del hombre a quien, con toda justicia, el papa declaró en 1980 patrono de la ecología:

«Loado seas por toda criatura, mi Señor,
y en especial loado por el hermano sol,
que alumbra, y abre el día, y es bello en su esplendor,
y lleva por los cielos noticias de su autor.

Y por la hermana luna, de blanca luz menor,
y las estrellas claras que tu poder creó,
tan limpias, tan hermosas, tan vivas como son
y brillan en los cielos: ¡loado, mi Señor!

Y por la hermana agua, preciosa en su candor,
que es útil, casta, humilde: ¡loado, mi Señor!
Por el hermano fuego, que alumbra al irse el sol,
y es fuerte, hermoso, alegre: ¡loado, mi Señor!

Y por la hermana tierra, que es toda bendición,
la hermana madre tierra, que da en toda ocasión
las hierbas y los frutos y flores de color,
y nos sustenta y rige: ¡loado, mi Señor!»

La relación entre Dios y la naturaleza es descrita en el Antiguo Testamento como una relación mutua y recíproca. Ya hemos visto bastantes ejemplos de la alabanza a Dios por parte del mundo natural; pero ¿existen también ejemplos de respuesta a esa alabanza? De hecho, hay un extraordinario y fascinante pasaje del libro de Oseas que

parece describir cómo los elementos físicos inertes entablan una especie de diálogo recíproco entre ellos y con el Señor:

> «Y sucederá aquel día que yo responderé
> —oráculo de Yahvé—,
> responderé a los cielos,
> y ellos responderán a la tierra;
> la tierra responderá al trigo, al mosto y al aceite,
> y ellos responderán a Yizreel» (Os 2,23-24).

Klaus Koch, especialista alemán en Antiguo Testamento, ha sugerido que este pasaje expresa una concepción de Dios muy próxima al panenteísmo, en el sentido de que a Dios habría que buscarlo en la naturaleza, de la que no estaría completamente separado. Considera Koch que esta concepción panenteísta de Dios refleja el mensaje del Antiguo Testamento mucho más fidedignamente que la Deidad radicalmente trascendente de la tradición cristiana posterior. Hay que hacer notar que tal argumentación se apoya, y muy insistentemente, en este único texto, pero ciertamente está en estrecha relación con la popular idea medieval de la «gran cadena del ser», en la que Dios aparece vinculado a toda su creación mediante una relación dinámica no precisamente unidireccional. Dionisio el Areopagita, el neoplatónico del siglo VI cuyos escritos tanto influyeron en la mística medieval, veía «un perpetuo círculo por el Bien, desde el Bien, en el Bien y hacia el Bien»: una forma de concebir el cosmos que ha sido objeto en nuestros días de un gran respaldo por parte de los biólogos en general, que hablan cada vez más de «cadenas» y de «ciclos», y de la «tesis Gaia» de James Lovelock en particular, para quien el mundo entero es un organismo vivo indisolublemente unido por vínculos recíprocos de dependencia. La misma concepción, además, ha ganado nueva credibilidad teológica gracias a la obra de los teólogos «dinamicistas», que tienden a ser marcadamente panenteístas en su concepción de Dios, al cual, según ellos, no hay que buscarlo pura y simplemente en la naturaleza,

ni identificarlo con ella (que sería la postura panteísta), sino que lo ven más bien como penetrando la totalidad del cosmos, si bien permaneciendo en cierto modo fuera de él. Esta ruptura con la tradicional concepción cristiana de Dios, que ha tendido siempre a acentuar su radical trascendencia y separación respecto del mundo, tiene unas evidentes implicaciones ecológicas y puede responder, además, a una concepción mucho más bíblica.

Una de las imágenes que más fecunda y sugerentemente reflejan esa dinámica y recíproca relación entre Dios y la naturaleza, tal vez sea la «danza de la creación», repetidamente sugerida en diversos pasajes veterotestamentarios en los que objetos físicos inanimados, como montañas y árboles, adoptan las características del mundo animal y danzan, entre gozosos y temblorosos, en presencia del Señor. El versículo 4 del Salmo 114 habla de montes que brincan como carneros y de colinas que lo hacen como corderillos. En la misma línea está un conocidísimo pasaje de Isaías:

> «Sí, con alegría saldréis,
> y en paz seréis traídos.
> Los montes y las colinas
> romperán ante vosotros en himnos de júbilo,
> y batirán palmas los árboles del campo» (Is 55,12).

La «danza de la creación» fue un tema habitual en la piedad popular medieval. El villancico «Mañana será mi día de danza» se solía cantar por Navidad en parroquias y catedrales. Un precioso poema escrito por Sir John Davies a finales del siglo XVI, titulado «Orquesta, o un Poema de la Danza», expresa perfectamente la misma idea:

> «La danza, ilustre dama, comenzó a existir
> cuando las primeras semillas de las que brotó el mundo
> —el fuego, el aire, la tierra y el agua— acordaron,
> a instancias del Amor y de la egregia naturaleza,

olvidar pasados conflictos y discordias,
cumplir su acuerdo danzando sin cesar
y obligar al mundo a preservar su danza.

Desde entonces no han dejado de girar en círculo
y cambiar de lugar unos con otros;
no obstante, ni se mezclan ni se confunden,
sino que cada cual ocupa el espacio limitado
en que la danza le exige girar o avanzar.
Tan asombroso milagro el Amor lo idea,
pues es la danza el ejercicio propio del amor.

Pues bien, si todo esto que vemos en derredor,
como el ocioso Morfeo ha hecho creer a mentes enfermas,
constara de elementos perfectamente separados,
¿cómo se hizo tan excelente arquitectura?;
¿de qué modo se creó tal conjunción?
Se equivocan quienes lo atribuyen al azar:
fue el Amor quien los unió en armoniosa danza».

No deja de ser curioso y hasta fascinante el que este tema de la danza sintonice con el descubrimiento de la física cuántica de que las partículas subatómicas se hallan en constante movimiento; un movimiento que no es ni enteramente fortuito ni enteramente determinado, sino que presupone una delicada y maravillosamente equilibrada interacción de azar y necesidad. Y sintoniza, además, con la concepción de la teología «dinamicista» de un Dios que atrae a todas sus criaturas con un amor persuasivo, más que con la coacción o el halago. Si queremos devolverle al cristianismo su «verdor», haríamos bien en recuperar las raíces bíblicas y medievales de la «danza de la creación», que es, sin lugar a dudas, un tema recurrente en las religiones orientales, y especialmente en el hinduismo, donde Shiva es considerado como el «Señor de la Danza de la Creación», el que mantiene vivo al cosmos y el que constituye la presencia contenida en la naturaleza. Tal vez habría que persuadir a Sydney Carter para que añadiera, a su preciosa y popular canción «Señor de la Danza», un verso que describiera al Cristo cósmico invitando a animales y aves, a rocas y peñascos, a unirse a su vivificante danza.

Otro concepto que nos convendría recuperar es el de la «música de las esferas», de la que Dios sería el compositor y director, o bien, en expresión del autor de himnos de la Iglesia Unitaria Americana John White Chadwick, el concepto de «Eterno Regidor de la incesante ronda de los planetas que cantan a su aire». Este mismo tema ha sido recogido recientemente por el insigne biólogo y teólogo anglicano A.R. Peacocke, que se refiere a Dios como «un compositor que, a partir de unas notas encadenadas en una melodía aparentemente sencilla, elabora una fuga con enorme variedad de recursos de fragmentación y reasociación»[6]. Es verdad que una metáfora como ésta contiene un componente fuertemente platónico; pero no deja de ser una metáfora con un sólido fundamento bíblico y que durante mucho tiempo ha ocupado un lugar de honor en la espiritualidad cristiana. Los primeros versículos del Salmo 19, que comienza diciendo: «Los cielos cuentan la gloria de Dios, la obra de sus manos anuncia el firmamento», inspiraron a Joseph Addison, en 1712, uno de los más hermosos himnos escritos en lengua inglesa:

«El inmenso y altísimo firmamento,
con su azul y etérea bóveda,
y el radiante bastidor del estrellado cielo
su Origen sin igual proclaman.
El incansable sol, día tras día,
el poder de su Hacedor revela
y a toda la tierra anuncia
la obra de una mano omnipotente.

Apenas se imponen las sombras vespertinas,
la luna prosigue el relato fascinante,

6. A.R. PEACOCKE, *Creation and the World of Science*, Clarendon Press, Oxford 1979, p. 105.

y cada noche, a la expectante tierra,
la historia de su origen le repite,
mientras las estrellas que en torno suyo arden
y los planetas todos que giran sin descanso
confirman la noticia en su alocado vuelo
y difunden la verdad de un polo a otro.

¿Qué importa que todo gire en solemne silencio
alrededor del oscuro globo de la tierra?
¿Qué importa que ni una voz o sonido verdadero
se escuche en medio de sus radiantes órbitas?
Para un oído atento, todos son puro júbilo
y puro derroche de voz alborozada,
y cantan eternamente, mientras brillan sin cesar:
''Divina es la mano que nos hizo''».

Pocos años después de que Addison escribiera este himno, el teólogo evangélico de Nueva Inglaterra Jonathan Edwards escribía un singular libro, *Images or Shadows of Divine Things,* en el que daba una nueva dimensión a imágenes como la «danza de la creación» o la «música de las esferas». Basándose en la teoría científica de la gravedad, describía de la siguiente manera la trabazón de todo el cosmos en un mutuo proceso de amor:

> «El mundo material en su totalidad está preservado por la gravedad o atracción, es decir, por la mutua afinidad de todos los cuerpos entre sí. De este modo, cada parte del universo resulta ser beneficiosa para otra. La belleza, la armonía y el orden, el progreso constante, la vida y el movimiento..., en suma, el bienestar del conjunto depende de ello. Es algo así como el amor o la caridad en el mundo espiritual»[7].

Para Edwards, la fuerza unificadora de todas las cosas era el amor de Dios. Ésta es una idea que, por lo demás,

7. Citado en G.S. HENDRY, *op. cit.*, pp. 63-64.

atravesaba toda la teología de la Edad Media mucho antes de que la famosa manzana cayese sobre la cabeza de Isaac Newton y se descubriera la fuerza de la gravedad. En su magistral obra *L'Esprit de la Philosophie Médiévale,* Étienne Gilson afirma que en la mentalidad medieval...

> «...el mundo físico, creado por Dios para su propia gloria, está trabajado desde dentro por una especie de amor ciego que lo mueve hacia su autor, y cada ser, cada una de las actividades de cada ser, depende en todo momento, tanto para su existencia como para su eficacia, de una voluntad omnipotente que le hace subsistir»[8].

En muchos aspectos, ésta es una perfecta expresión de la doctrina cristiana de la creación continuada, que subraya que la actividad creadora de Dios no se limita a una explosión de frenética actividad en los seis primeros días de la historia, sino que se manifiesta constantemente en la sustentación de todo cuanto existe, en un interminable proceso de nueva creación.

La doctrina de la creación continuada está perfectamente arraigada en la tradición cristiana clásica y goza de una sólida fundamentación en el Antiguo y el Nuevo Testamento:

«Dios es Yahvé desde siempre,
creador de los confines de la tierra,
que no se cansa ni se fatiga,
y cuya inteligencia es inescrutable» (Is 40,28).

«Jesús les replicó: ''Mi Padre trabaja siempre,
y yo también trabajo''» (Jn 5,17).

Desgraciadamente, las iglesias, sobre todo en Occidente, han evidenciado una tendencia a centrarse de tal modo en

8. Citado en P. GREGORIOS, *The Human Presence,* World Council of Churches, Geneva 1977, p. 31.

la creación como hecho histórico ocurrido al comienzo de los tiempos, que han perdido de vista este aspecto de la creación continuada. No es éste el caso, por cierto, de las iglesias ortodoxas orientales, donde siempre se ha puesto mucho mayor acento en la creación como proceso continuo. Sin embargo, las tendencias actuales de la ciencia y la teología occidentales pueden ayudar perfectamente a corregir este desequilibrio. De hecho, ya ha sido corregido en cierta medida con la aceptación de la teoría evolucionista por parte de todas las iglesias, a excepción de las más fundamentalistas y oscurantistas. Durante mucho tiempo, el descubrimiento de Darwin de que la vida, tal como la conocemos en la tierra, es consecuencia de una evolución gradual y no el fruto inmediato y perfectamente acabado de un acto creador, se consideró incompatible con la fe cristiana. Pero hoy la mayoría de los teólogos reconocen que la idea darwinista, de hecho, atribuye un papel mucho más importante a Dios, como creador constante del mundo, que la vieja idea de que Dios lo hizo todo en seis días y que desde entonces está cruzado de brazos sin hacer nada.

La nueva ciencia de la física cuántica ha supuesto también un afianzamiento de la idea de la creación continuada. La vieja concepción newtoniana del universo como una compleja máquina de relojería cuadraba perfectamente con la idea teísta del Dios relojero que, tras poner en marcha dicha máquina, se habría dedicado a contemplar cómo funcionaba ésta. Pero hoy los científicos nos ofrecen una imagen del universo mucho menos mecánica y fixista y mucho más imprevisible y evolutiva, en la que, sin embargo, no todo es aleatorio: existe un nivel unificado que subyace a todas las cosas; pero, dentro de él, desde los átomos hasta los «quarks» parecen gozar de una gran libertad y estar constantemente frente a una multitud de opciones. En términos cristianos, esto cuadra perfectamente con la doctrina de la creación continuada y con la idea de que a la materia, tanto física como humana, le ha

sido dada un libre albedrío y le es constantemente ofrecida por Dios un cúmulo de posibilidades.

Tanto la doctrina de la evolución como la física cuántica han influido poderosamente en el desarrollo del pensamiento dinamicista del siglo XX. Como su propio nombre indica, el principio fundamental de esta escuela de filósofos y teólogos es que la relación de Dios con el mundo ha de verse como un proceso constante en el tiempo, sin principio ni fin. Para los pensadores dinamicistas, de hecho, es imposible concebir a un Dios que no esté implicado en una creación continuada y en constante interacción con sus criaturas, porque es propio de su naturaleza crear y relacionarse. No deja de ser significativo que el lenguaje empleado por los principales filósofos dinamicistas, como pueden ser A.N. Whitehead y Charles Hartshorne, guarde un estrecho parentesco con el que ya hemos visto que usaban Joseph Addison, Jonathan Edwards y los místicos medievales. Por eso hablan de un Dios que seduce al mundo de una manera amorosa, no coactiva, y que además se deja influir por él. Tienen, en suma, un profundo sentido de la presencia de Dios en la naturaleza y del dinamismo y movimiento que las generaciones antiguas expresaron con la imagen de la «danza de la creación».

Si la ciencia moderna puede ayudarnos a descubrir una mayor interacción continua entre Dios y toda su creación, también puede ayudarnos a reintroducir un elemento de misterio y de asombro en nuestra concepción de la naturaleza. A primera vista, podría parecer que se trata de una función ajena a la ciencia, dado que ésta ha sido tradicionalmente la gran desacreditadora del misterio y la principal enemiga de la visión religiosa. Es cierto que, en el pasado, los científicos han intentado muchas veces explicarlo todo racionalmente, convirtiendo a Dios en un Dios «tapaagujeros», útil exclusivamente para dar razón de lo inexplicable, y reduciendo progresivamente su utilidad a medida que todo podía ir explicándose. Pero últimamente se ha

producido un significativo cambio en el pensamiento científico. Los científicos se han sentido impresionados, no sólo por el orden y la simetría del mundo natural, sino también por su imponente belleza y misterio. Mucho de lo que se ha escrito sobre el desarrollo de este nuevo tipo de teología natural se lo debemos al físico y sacerdote anglicano John Polkinghorne, para quien la teología natural es «una respuesta racional a la extraña belleza del mundo que la ciencia descubre y que le produce la sensación de que ''la cosa tiene su miga''»[9]. Lo cual recuerda la creencia de Albert Einstein de que hay algo profundamente oculto tras la superficie de las cosas. Los que trabajan en las fronteras de la biología, la física o la astronomía experimentan cada vez más una sensación de temor reverencial y de asombro ante lo que descubren, estudian y analizan; y para describirlo están recurriendo al lenguaje poético, más que al discurso científico. Y esta experiencia, aunque no les haga volver necesariamente al cristianismo, sí les hace ser, por una parte, más conscientes del poder de lo numinoso y, por otra, más religiosos, en el sentido más amplio del término.

Esta nueva sensibilidad del mundo científico abre unas perspectivas sumamente interesantes en orden a una recuperación de algunas de las pruebas clásicas de la existencia de Dios y de la teología natural tradicional, porque indican por dónde podría ir una visión mucho más ecológica y holística de las relaciones entre el Creador del mundo y todas sus criaturas, aparte de que —al sugerir que lo que hemos estado considerando como estático e inanimado está, de hecho, cargado de actividad dinámica— «revolucionan» nuestra concepción de la naturaleza física. Como dice Donald Mackay en su libro *Science, Chance and Providence*:

9. J. POLKINGHORNE, *One World: the interaction of science and theology*, SPCK, London 1986, p. 81.

> «Pedidle a un físico que os describa lo que descubre cuando investiga en profundidad la sutil estructura de nuestro sólido mundo, y os contará una historia de un carácter cada vez más dinámico. En lugar de una gélida inmovilidad, lo que descubre es una bulliciosa actividad que parece intensificarse a medida que reduce la distancia con respecto al objeto de su observación»[10].

Una parte de la Iglesia cristiana ha sostenido siempre esta visión de la materia, al considerarla directamente cargada de energía divina. Describiendo la postura de la iglesia ortodoxa oriental, el profesor Paul Evdokimov ha dicho que «la materia nunca es inerte..., sino que está animada por una energía concentrada y aparentemente inactiva»[11]. La fundamentación de esta idea hay que buscarla en los pasajes bíblicos que hemos citado en este capítulo, así como en la doctrina de la distinción entre la esencia y las energías de Dios propuesta por los Padres Griegos, los cuales, fuertemente influenciados por el platonismo, opinaban que Dios, en cuanto bien supremo, no podía entrar en contacto directo con el cambiante y corruptible mundo de la materia. Sin embargo, tenían también un profundo sentido encarnatorio de que Dios, a través de Jesucristo, había escogido revelarse e identificarse plenamente en y con lo físico y material. Además, deseaban expresar inequívocamente su convicción de que el universo entero reflejaba y respondía a la gloria de su Creador y sustentador. Para preservar a un tiempo la trascendencia y la inmanencia de Dios, elaboraron una sutil distinción entre su esencia, plenamente espiritual y que excede toda experiencia humana, y sus energías, de las que participan toda vida y toda materia. Para ellos, la materia era en realidad la vo-

10. D. MACKAY, *Science, Chance and Providence*, Oxford University Press 1978, p. 5.

11. P. EVDOKIMOV, «Nature»: *Scottish Journal of Theology*, vol. 18, n. 1 (marzo de 1965), p. 5.

luntad y la energía de Dios hechas tangibles; lejos de ser algo corrompido y perverso, era algo misterioso y profundamente sagrado.

Esta actitud sacramental con respecto al mundo de la materia es algo a lo que nunca han renunciado las Iglesias ortodoxas orientales. Lo cual explica por qué dichas iglesias tienen una visión mucho más holística que la mayoría de los cristianos de Occidente, y por qué nunca han compartido realmente la idea de un dominio del hombre sobre la naturaleza. Necesitamos urgentemente, pues, recuperar este sentido de la presencia de la energía de Dios en la naturaleza, tanto inanimada como orgánica. A este respecto, la teología y la praxis de las iglesias ortodoxas contemporáneas pueden indicarnos la dirección correcta, como también pueden hacerlo algunos escritos de la tradición católica occidental. Para el gran biólogo y teólogo francés Pierre Teilhard de Chardin, por ejemplo, la materia era el «medio divino», cargado de poder creador. Y, en su opinión, la doctrina cristiana de la Encarnación había hecho sagradas todas las cosas físicas. Al ver a Dios como el motor inmanente de la evolución y, al mismo tiempo, como el origen trascendente de todas las fuerzas creadoras, Teilhard sostenía que el destino de la naturaleza no era en modo alguno el de ser dominada y utilizada por el hombre, sino el de llevar al hombre hacia Dios. Y en su gran «Himno a la Materia» ora del siguiente modo: «¡Arrebátame, oh Materia, a través del esfuerzo, la separación y la muerte, hasta aquellas alturas en las que, al fin, me será posible abrazar castamente al Universo!»[12].

La visión sacramental de la naturaleza de Teilhard de Chardin y de la iglesia ortodoxa oriental; las nuevas intuiciones de la física cuántica y de la filosofía dinamicista;

12. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Hymn of the Universe*, Collins, London 1965, p. 70.

el creciente sentido de asombro y temor reverencial con que los científicos contemplan el universo; la recuperación de temas cristianos tradicionales como la gran «cadena del ser», la «danza de la creación» y la «música de las esferas»...: todo ello puede ayudarnos a comprender, como ya lo hicieran los salmistas y profetas hace unos tres mil años, que Dios está comprometido en una relación constante y recíproca con toda su creación. Tal vez pueda ayudarnos también el Espíritu Santo, esa misteriosa fuerza que sigue aún cerniéndose sobre la superficie de las aguas y moviéndose en lo más profundo de nuestros corazones. Pocas personas han tenido tanto sentido de la actividad del Espíritu en el mundo de la naturaleza como Gerard Manley Hopkins, jesuita y poeta del siglo XIX. Y no creo que exista un texto mejor para ayudarnos a recuperar ese olvidado aspecto del «verdor» de Dios que su poema «God's Grandeur»*:

«The world is charged with the grandeur of God,
It will flame out, like shining from shook foil;
It gathers to a greatness, like the ooze of oil
Crushed. Why do men then now not reck his rod?
Generations have trod, have trod, have trod;
And all is seared with trade; bleared, smeared with toil;
And wears man's smudge and shares man's smell: the [soil
Is bare now, nor can foot feel, being shod.

And for all this, nature is never spent;
There lives the dearest freshness deep down things;
And though the last lights off the black West went
Oh, morning, at the brown brink eastward, springs —
Because the Holy Ghost over the bent
World broods with warm breast and with ah! bright [wings».

* La proverbial dificultad de los poemas de Hopkins, a veces realmente intraducibles, nos ha aconsejado reproducir este poema en su versión original. (Nota del Editor).

3
La caída de la naturaleza

«La creación entera gime con dolores de parto»

Hasta ahora nos hemos fijado en dos ideas supuestamente arraigadas en el cristianismo y que han demostrado ser sumamente nocivas para el medio ambiente: el dominio del hombre sobre el resto de la creación y el expolio de todo misterio y santidad perpetrado contra la naturaleza. Espero haya quedado claro que la evolución experimentada por ambos temas en Occidente es totalmente ajena al mensaje de la Biblia y a la enseñanza de la Iglesia primitiva. Al menos con respecto a estas dos acusaciones comúnmente imputadas al cristianismo, podemos declarar a éste inocente, por cuanto ha mostrado con creces ser favorable a la ecología.

Pasemos, pues, a un tema más difícil y complejo: el de la doctrina de la «caída». Para muchos, creyentes y no creyentes, éste parece ser el rasgo menos atrayente de toda la fe cristiana. Es una especie de velo funerario que se cierne lóbregamente sobre todas las cosas e impide toda celebración auténtica de la bondad de la creación de Dios. Esa falta de atractivo de la doctrina de la caída resulta especialmente notable para quienes se preocupan por el entorno natural, los cuales, con bastante razón, sostienen

que los cristianos, al insistir mucho más en la caída del mundo natural que en la de los seres humanos, no sólo han privado a ese mundo natural de su carácter sagrado, sino que lo han hecho positivamente malo y demoníaco. Y concluyen que este bajo aprecio de la «naturaleza caída» ha fomentado enormemente las actitudes de explotación y desprecio respecto del mundo que nos rodea y ha contribuido a provocar la crisis ecológica que ahora estamos padeciendo.

Ciertamente, no hay duda alguna de que el cristianismo occidental se ha caracterizado durante mucho tiempo por esa insistencia en la «caída» de la creación. Como observa el profesor Basil Willey en su obra *The Seventeenth-Century Background*:

> «Desde los primeros días de la humanidad ha habido en la Naturaleza, evidentemente, fuerzas malignas a las que temer y a las que había que intentar hacer propicias; pero durante los siglos de cristianismo la "Naturaleza" ha sido relegada, en un sentido muy especial, al orden satánico... El sentido del pecado del hombre y de la imperfección de la naturaleza, que caracteriza por encima de todo a la conciencia cristiana, se expresaba en un virtual dualismo: el de unas fuerzas satánicas tan reales como las divinas»[1].

Este tipo de pensamiento se refleja perfectamente en la ingeniosa explicación del tradicional marco invernal del relato navideño que ofrece John Milton en su *«Ode on the Morning of Christ's Nativity»* (1629):

> «Era en el crudo invierno,
> mientras el celestial Niño,
> envuelto en pobres pañales, yacía en el pesebre.
> Por respeto a El, la Naturaleza

1. B. WILLEY, *The Seventeenth-Century Background,* Penguin, London 1964, p. 35.

> se había quitado sus llamativas galas
> para condolerse con su gran Maestro.
> No era para ella el momento
> de retozar con el sol, su vigoroso amante.
>
> Sólo con dulces palabras
> le suplica al aire amable
> que oculte su culpable frente con la inocente nieve,
> y sobre su desnuda vergüenza,
> manchada por la inmunda culpa,
> extienda el santo velo de su virginal blancura,
> avergonzada de que los ojos de su Hacedor
> vean tan de cerca sus horribles deformidades».

La idea de que el mundo natural es pura materia degradada, corrupta y pecaminosa, está profundamente arraigada en la mentalidad occidental. En su libro *Theology of Nature,* el profesor George Hendry atribuye el desarrollo relativamente tardío de la ciencia natural en Europa al hecho de que el cristianismo «la había convertido en un reino de oscuridad y malevolencia»[2]. El profesor Dantine ha afirmado que «la doctrina popular de la "creación caída" enturbia la certeza inequívoca de que la causa del mal son siempre los actos responsables de los hombres... La expresión "creación caída", aun sin pretenderlo, demoniza todo el cosmos y oscurece nuestra percepción de las tareas del hombre»[3].

En los últimos años se han hecho diversos intentos de crear un cristianismo más preocupado por el medio ambiente y más partidario de la vida; lo cual, llevado al extremo, ha supuesto en la práctica desechar por completo las doctrinas tradicionales de la caída y del pecado original.

2. G.S. HENDRY, *Theology of Nature,* Westminster Press, Philadelphia 1980, p. 55.
3. W. DANTINE, «Creation and Redemption»: *Scottish Journal of Theology,* vol. 18, n. 2 (1965), p. 140.

En su difundidísima obra *Original Blessing*, el dominico norteamericano Matthew Fox sostiene que deberíamos liberarnos de lo que él llama la tradición «Caída/Redención», dominante en el cristianismo occidental desde San Agustín, y recuperar aquella espiritualidad, propia del Antiguo Testamento y de los primeros Padres de la Iglesia, centrada en la creación. Según él, no deja de ser curioso que, mientras el noventa y nueve por ciento de los cristianos lo saben todo acerca del pecado original, sean muy pocos los que piensan en términos de «bendición original» y de «bondad de la creación de Dios».

Ciertamente, tenemos necesidad de que se nos recuerden constantemente aquellas palabras, tan frecuentemente olvidadas, con las que concluye el relato de la creación en el primer capítulo del Génesis: «Vio Dios todo cuanto había hecho, y he aquí que estaba muy bien». Tienen razón Matthew Fox y otros cuando intentan hacernos volver a la espiritualidad centrada en la creación, que, como ya hemos visto, es un rasgo inequívoco de la Biblia y de la Iglesia primitiva. Y no es menor el servicio prestado por las actuales teólogas feministas con su redescubrimiento de otro importante concepto cristiano que ha estado oscurecido durante siglos de insistencia en la caída y en la pecaminosidad de la naturaleza: nos referimos al concepto de la fertilidad y la bondad de la tierra, que ya había sido visto con especial claridad por la gran mística del siglo XII Hildegarda de Bingen, la cual observaba con no disimulado gozo que «las personas santas propenden hacia todo lo que es terrenal»[4]. Nosotros, en cambio, tendemos a olvidar que la gran virtud cristiana de la humildad significa, ante todo y sobre todo, cercanía a la tierra, y tiene mucho más que ver con estar en sintonía con la naturaleza que con arrastrarse servilmente por los suelos.

4. Citado en S. McDonagh, *To Care for the Earth*, Cassell, London 1986, p. 134.

Pero ¿podemos prescindir realmente de la doctrina de la caída? Aparte del hecho de que tal doctrina aparece claramente expuesta en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, ¿acaso la idea de de que hay algo insatisfactorio e imperfecto en la naturaleza, y muy concretamente en la naturaleza humana, no cuadra perfectamente con nuestra propia experiencia vital? Cuando nos contemplamos a nosotros mismos y el mundo que nos rodea, ¿no experimentamos una sensación de frustración y, a la vez, de asombro? Es ésta una ambigüedad perfectamente expresada en una de las maravillosas oraciones escritas por Lord MacLeod de Fuinary para la comunidad de Iona:

> «Todopoderoso Dios, creador de todo: tuya es la mañana, que avanza hacia su plenitud; tuyo el verano, que se desliza perezoso hacia el otoño; tuya la eternidad, que se introduce en el tiempo; los verdes pastos, el perfume de las flores, el liquen que crece en las rocas, las algas que pueblan el fondo marino...: todo es tuyo. Y nosotros vivimos felices en este jardín que tú has creado.
>
> Pero la creación no basta. Sobre la belleza se cierne siempre la decadencia; los corderos que retozan despreocupados, de pronto son llevados al matadero; la exuberante y verdorosa naturaleza está también plagada de cárdenas cicatrices. Es un jardín en el que siempre hay zarzas y espinas. La creación no basta.
>
> Dios redentor y todopoderoso: tuya es la savia de la vida que nutre nuestros huesos y todo nuestro ser y nos lleva al éxtasis. Pero, en medio de la belleza, en nuestras propias conciencias llevamos siempre el sabor acre del pecado; el seco liquen, largo tiempo muerto, de pecados que han dejado cicatrices en el alma. En el jardín que es cada uno de nosotros siempre hay zarzas y espinas[5].

5. G.F. McLeod, *The Whole Earth Shall Cry Glory: Iona prayers*, Wild Goose Pubns., Iona 1985, p. 8. (Reproducido con la debida autorización).

La idea de que el mundo natural, al igual que la naturaleza humana, no es todo lo que podría ser, forma parte esencial de la doctrina cristiana, además de ser un hecho ineludible en nuestra vida. La primera vez que esto aparece en la Biblia es inmediatamente después de los dos relatos de la creación que figuran al comienzo del libro del Génesis. Allí se refiere por dos veces la caída de la naturaleza: la primera, al final del relato de la expulsión de Adán y Eva del Jardín del Edén; la segunda, al comienzo de la historia de Noé y el diluvio. En ambos casos, el asunto se pone en relación directa con la caída del hombre a causa de su pecado:

> «Al hombre le dijo [Dios]: ''Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol que Yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa''» (Gn 3,17).
>
> «Viendo Yahvé que la maldad del hombre cundía en la tierra y que todos los pensamientos que ideaba su corazón eran puro mal de continuo, le pesó a Yahvé haber hecho al hombre en la tierra, y se indignó en su corazón. Y dijo Yahvé: ''Voy a exterminar de sobre la haz del suelo al hombre que he creado, desde el hombre hasta los ganados, las sierpes y hasta las aves del cielo, porque me pesa haberlos hecho''... Y miró Dios a la tierra, y he aquí que estaba viciada, porque toda carne tenía una conducta viciosa sobre la tierra. Dijo, pues, Dios a Noé: ''He decidido acabar con toda carne, porque la tierra esta llena de violencias por culpa de ellos. Por eso, he aquí que voy a exterminarlos de la tierra''» (Gn 6,5-7.12-13).

Ambos relatos reflejan de manera inequívoca esa íntima conexión entre los humanos y el resto de la creación que hemos visto que subyacía a la teología veterotestamentaria. La caída de la naturaleza es puesta en relación directa con la caída del hombre. En realidad, se presenta todo ello como un simple caso de causa-efecto: es la caída del hombre la que ha conducido a la caída de la naturaleza. Y esto resulta particularmente evidente en el primero de los pa-

sajes citados, donde explícitamente se le dice a Adán: «maldito sea el suelo por tu causa». Pero éste es también el inequívoco mensaje del segunto texto, donde, aun cuando se achaca la corrupción de la tierra a «toda carne», es evidente que el verdadero culpable es el hombre. En palabras de Bernhard Anderson, profesor emérito de Teología del Antiguo Testamento en la Facultad de Teología de Princeton y una de las primeras autoridades en relación a los relatos de la creación del Génesis: «aun cuando los animales se vieron afectados por la violencia y la corrupción de la tierra, no hay insinuación alguna, en la historia de los orígenes, de que ellos fueran la fuente de la violencia; ...más bien la violencia que corrompió a ''toda carne'' se atribuye a las criaturas dotadas de mayor nobleza por el Creador»[6].

Teniendo en cuenta esta inequívoca enseñanza bíblica, no es de extrañar que la clásica interpretación cristiana de la caída de la naturaleza haya consistido en ver dicha caída como una consecuencia directa de la pecaminosidad humana. Como afirmaba Calvino, el pecado de Adán «pervirtió todo el orden de la naturaleza en los cielos y en la tierra»[7]. Y, naturalmente, se le puede dar a esta interpretación un fuerte sesgo ecológico: ha sido el hombre quien, con su proceder violento, ha ocasionado el terrible castigo infligido a la creación entera; los humanos son directamente responsables de haber hecho añicos la armonía primigenia del mundo de la naturaleza, porque han abusado del dominio que Dios les había dado sobre el resto de la creación, al no actuar como administradores amorosos de la misma y al haber pretendido, en cambio, desempeñar ellos indebidamente el papel del Todopoderoso, explotando y des-

---

6. B. ANDERSON (ed.), *Creation in the Old Testament*, SPCK, London 1984, p. 163.
7. J. CALVINO, *Institutes of the Christian Religion* (ed. J.T. McNeill), SCM, London 1961, p. 246.

truyendo implacablemente animales, plantas y recursos minerales. Esta interpretación cuadra perfectamente con la que sabemos que es la causa fundamental de los males que padece hoy nuestro planeta: desde el deterioro de la capa de ozono hasta la destrucción de grandes masas forestales; desde el virtual exterminio de los elefantes hasta la desaparición masiva de monte bajo en nuestros campos.

A lo largo de los siglos, siempre ha habido cristianos que han visto en la «caída» una doctrina sumamente ecológica que apunta al impacto destructor de los seres humanos sobre el resto de la naturaleza. El puritano radical Gerrard Winstanley afirmaba que al principio de los tiempos «se daba una igualdad entre el hombre y todas las criaturas, una igualdad entre el hombre y su Hacedor, el Señor, el Espíritu». Esta armonía inicial se rompió, sin embargo, cuando el hombre empezó a mirar a las demás criaturas como objetos, y más concretamente cuando empezó a considerar la tierra como de su propiedad, vendiendo y comprando parcelas de terreno y llamando «suyo» a lo que en realidad era un tesoro común. Fue esto lo que originó la maldición que se manifestó en la contienda entre las criaturas:

> «Porque, cuando el Padre hizo la creación, dispuso que todos los elementos se apoyasen recíprocamente, y que unas criaturas protegieran a otras, y por eso todo estaba muy bien. Pero el levantamiento de unas criaturas contra otras para destruirse es la maldición que el hombre perverso, el señor de las criaturas, ha atraído sobre la creación»[8].

Un planteamiento parecido de la doctrina de la caída podemos verlo en la moderna teologia ortodoxa oriental. Oigamos al profesor Paul Evdokimov:

8. G.H. SABINE (ed.), *The Collected Works of Gerrard Winstanley*, Cornell University Press 1941, p. 204.

> «Es el hombre, dotado de libertad de elección, el que abdica de su dignidad real y, de ese modo, desorganiza el orden preestablecido, desde el momento en que deja de afirmar conscientemente el "vínculo de amor" con la naturaleza. Alterados de esa manera los planes, la naturaleza se "deshumaniza", y ello explica por que ésta está por encima del bien y del mal... En sus repercusiones cósmicas, la caída pervirtió no sólo las relaciones iniciales entre Dios y el hombre, sino también las relaciones entre el hombre y el Cosmos»[9].

Las interpretaciones de este tipo se han visto favorecidas por el marco del huerto o jardín en que se desarrolla el drama de la caída. Según el más antiguo relato de la creación, el del capítulo segundo del Génesis, los humanos son puestos en el mundo para cultivar el suelo y cuidar de la tierra, en un esfuerzo de cooperación con Dios. Sólo cuando el hombre pretende obrar por su cuenta y dominar despóticamente sobre el resto de la creación, las cosas no funcionan. De hecho, el relato bíblico de la caída podría leerse como una narración de lo que ocurre cuando Adán abandona la agricultura orgánica e introduce métodos de agricultura intensiva. Ha habido ingeniosos intentos de explicar la historia de la expulsión de Adán y Eva del Jardín del Edén y la maldición divina de la tierra como el paso de la especie humana, de la recolección de frutos y semillas, propia de la vida nómada, a una existencia más instalada y laboriosa, basada en la agricultura y en la cría de animales. Es ciertamente significativo que en el Jardín del Edén el vegetarianismo sea la norma, por así decirlo, tanto para los animales como para los humanos. Los instintos carnívoros del hombre sólo aparecen después de la caída, y su coexistencia armoniosa con el reino animal sólo se rompe después del diluvio:

9. P. EVDOKIMOV, «Nature»: *Scottish Journal of Theology*, vol. 18, n. 1 (marzo de 1965), pp. 1, 4.

> «Dios bendijo a Noé y a sus hijos y les dijo: ''Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra. Infundiréis temor y miedo a todos los animales de la tierra, y a todas las aves del cielo, y a todo lo que repta por el suelo, y a todos los peces del mar; quedan a vuestra disposición. Todo lo que se mueve y tiene vida os servirá de alimento: todo os lo doy, lo mismo que os di la hierba verde''» (Gn 9,1-3).

Los relatos de la caída y del diluvio parecen reflejar algunas de las más importantes transiciones en la evolución de la especie humana: el paso del vegetarianismo al carnivorismo; el cambio, de la libre recolección de los frutos espontáneos de la naturaleza, al duro esfuerzo físico de labrar el suelo para cultivar cosechas; la diferenciación progresiva entre hombres y animales, cuando éstos últimos pasan a ser objeto de crianza para servir de alimento... En principio, al parecer, los humanos eran fundamentalmente vegetarianos y se alimentaban de frutas, semillas y plantas, generalmente recolectadas por las mujeres. Parece también que fueron las mujeres las primeras en descubrir que las semillas de ciertas plantas, conservadas de un año para otro y plantadas a su debido tiempo, podían producir abundantes reservas alimenticias, y que de este modo se produjo el paso, de la vida nómada del cazador, a la vida sedentaria del agricultor. Esto podría incluso explicar de alguna manera el hecho de que sea a Eva a quien se culpe de haber probado el fruto prohibido.

Uno de los principales objetivos de toda la historia de la creación en su conjunto, tal como aparece en los primeros capítulos de la Biblia, consistía en explicar a los antiguos israelitas por qué tenían que estar todo el día matándose a trabajar en sus campos y no podían quedarse tranquilamente sentados y disfrutando de la vida. Hablando en términos más generales, el relato aborda el problema de por qué la vida de la raza humana en su conjunto está marcada por el trabajo y la fatiga, más que por el ocio y el descanso; y viene a decir que en las relaciones entre los

humanos y el entorno natural las cosas no están tan bien como podrían haber estado —o como quizá estuvieron alguna vez—, dando a entender que somos nosotros los responsables de esta falta de armonía y de las penalidades que se siguen de ella. Ciertamente, éste parece ser el mensaje de la reconvención que el Señor le dirige a Adán cuando maldice el suelo:

> «...maldito sea el suelo por tu causa; con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida. Espinas y abrojos te producirá, y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo» (Gn 3,1719).

Es algo así como si el mundo de la naturaleza hubiera respondido, mostrándose hostil e indómito, al brutal y cruel trato recibido de manos del hombre. Así es, ciertamente, como lo vio, a mediados del siglo XVII, Gerrard Winstanley, el cual opina que, cuando el hombre se enemistó con su Hacedor, las criaturas hicieron lo mismo con él, convirtiéndose en enemigas y adversarias suyas. Y la misma idea subyace al poema «Blight», de Ralph Waldo Emerson:

> «Los agraviados elementos dicen: ''¡No podemos!'';
> y la noche y el día, el océano y el continente,
> el fuego, la planta y el mineral dicen: ''¡No podemos!'',
> y nos devuelven arrogantes mirada por mirada.
> Pues los invadimos impíamente para nuestro provecho,
> los devastamos sin piedad de ningún genero
> y fríamente les exigimos su jugo, no su amor».

Sin embargo, no es exactamente esto lo que dice la Biblia, la cual no describe una rebelión de la naturaleza contra el hombre, sino más bien una explícita maldición de Dios sobre toda la creación por los pecados específicos de una de sus partes. Esta idea de que la tierra ha sido maldita para castigar al hombre se repite una y otra vez a lo largo del Antiguo Testamento, y de manera particular en los

profetas Isaías y Jeremías, que ven en los pecados del pueblo de Israel la causa de la sequía y de otros desastres naturales:

«Devastada será la tierra
y del todo saqueada,
porque así ha hablado Yahvé.
En duelo se marchitó la tierra,
se amustia, se marchita el orbe,
el cielo con la tierra se marchita.
La tierra ha sido profanada
bajo sus habitantes,
pues traspasaron las leyes, violaron el precepto,
rompieron la alianza eterna» (Is 24,3-5).

«Miré a la tierra, y he aquí que era un caos;
a los cielos, y faltaba su luz.
Miré a los montes, y estaban temblando,
y todos los cerros trepidaban.
Miré, y he aquí que no había un alma,
y todas las aves del cielo se habían volado.
Miré, y he aquí que el vergel era yermo,
y todas las ciudades estaban arrasadas
delante de Yahvé y del ardor de su ira» (Jr 4,23-26).

Jeremías describe la sequía como un castigo de Dios contra su pueblo rebelde y pecador; pero también describe, y en términos verdaderamente patéticos, cómo afecta además a los inocentes animales salvajes que no han hecho nada para merecer semejante aflicción:

«La labranza del suelo se ha interrumpido,
por no haber lluvia en la tierra.
Confusos andan los labriegos,
se han cubierto la cabeza.
Hasta la cierva en el campo parió y abandonó,
porque no había césped.
Los onagros se paraban sobre los calveros,
aspiraban el aire como chacales,

tenían los ojos consumidos
por falta de hierba» (Jr 14,4-6).

Se pueden interpretar estos versículos como portadores de un mensaje auténticamente «verde». Como muy bien sabemos, la sequía y la «desertificación» suelen ser consecuencia directa de actividades humanas tales como la tala de árboles, la agricultura hiperintensiva y la escasez de riego. Al vivir en un lugar fronterizo entre la tierra fértil y el desierto, Jeremías debía de saber perfectamente lo fácil que era destruir la delgada corteza del suelo y convertirla en un sequedal. Posiblemente pensaba en esto cuando describió tan dramáticamente los efectos de la sequía tanto en los humanos como en los animales. Su particularmente conmovedora evocación del sufrimiento de los asnos salvajes (onagros) subraya además uno de los principales problemas que supone el interpretar la caída de la naturaleza como respuesta de Dios al pecado del hombre, porque ello es absolutamente incoherente con la concepción veterotestamentaria predominante del Todopoderoso como el Señor de la creación, vivamente interesado en sustentar todo cuanto ha creado. ¿Por qué habría de hacer sufrir al resto de la creación por el pecado de una sola de sus criaturas? Parece monstruosamente injusto infligir a la naturaleza inocente un castigo al que sólo los humanos se han hecho acreedores.

Puede que el relato de la caída tenga algo que decirnos acerca de nuestra responsabilidad como humanos en el expolio de la naturaleza. Pero la idea de que los animales, las plantas y hasta elementos como la tierra y el agua hayan sido objeto de un castigo divino por algo que ha hecho el hombre, es ciertamente inaceptable y, por otra parte, nos remite una vez más a nuestro pecado dominante de antropocentrismo, al dar a entender que todo cuanto sucede en el mundo, bueno o malo, puede de algún modo atribuirse al ser humano. Muchos cristianos han sostenido que desastres naturales tales como los terremotos y las inunda-

ciones constituyen un castigo divino por el pecado del hombre. Charles Moule, por ejemplo, el eminente especialista de Cambridge en Nuevo Testamento, se pregunta si

> «las ocasiones en que el hombre se ve cruelmente afectado y destruido por calamidades que —estamos seguros de ello— son contrarias al designio y la voluntad de Dios, no podrán ser, en definitiva, parte de una casi infinita y sutil cadena de causa y efecto en que se ha visto atrapado el hombre por su desobediencia»[10].

En los últimos años, algunos cristianos han visto una más corta y menos sutil cadena de causa y efecto que vincula la promiscuidad sexual al virus del SIDA. Por supuesto que esta forma de pensar debe ser enérgicamente rechazada, aunque no sea más que porque postula una cruel y malévola Divinidad totalmente ajena a la figura del Siervo sufriente, la víctima sacrificial, Aquel que rebosa de amor y a quien los cristianos veneramos como el Dios encarnado.

La idea de que la naturaleza «caída» representa el castigo de Dios por el pecado humano no sólo es de un antroprocentrismo verdaderamente arrogante, sino que además se opone abiertamente a la lógica y a la realidad de la evolución. ¿Qué pasa con todos los terremotos, erupciones volcánicas y demás desastres naturales acaecidos en el planeta antes de que el *Homo sapiens* entrara en escena?; ciertamente, no podemos verlos como una especie de castigo por futuros delitos del hombre. ¿Y qué pasa con todas las mutaciones y desastres que afligen continuamente a los reinos animal y vegetal y que no han producido impacto alguno en el mundo humano? Necesitamos encontrar, en relación a la manifiesta falta de armonía y al padecimiento de la naturaleza, una explicación que no tenga nada que ver con el pecado humano.

10. C.F.D. MOULE, *Man and Nature in the New Testament*, Athlone Press, London 1964, p. 20.

Hay muchas maneras de interpretar la doctrina de la caída que, sin negar la sensación de que existe una profunda ambigüedad e imperfección en el mundo de la naturaleza, no incurren en el error antropocéntrico de atribuir al hombre toda la responsabilidad al respecto. Una de esas maneras consiste en seguirle la pista a la insistencia bíblica en las poderosas fuerzas del caos que amenazan constantemente el orden y la estabilidad de la creación. Es éste un tema que ha sido objeto de considerable atención por parte de los teólogos del Antiguo Testamento del siglo XX, gracias, sobre todo, a la labor del gran especialista y «pionero» alemán Hermann Gunkel, que en su trascendental obra *Creación y Caos* (1895) utilizó el término *Chaoskampf* para describir el tema dominante de los primeros capítulos del Antiguo Testamento. La teología cristiana clásica ha presentado a Dios creando el mundo de la nada (*ex nihilo*). Pero los relatos de la creación del Génesis lo presentan más bien creándolo a partir del caos; un caos representado específicamente por las aguas, elemento al que los antiguos israelitas parecen haber temido más que a ningún otro.

Al comienzo de la creación, se presenta al Espíritu Santo cerniéndose sobre la faz de las aguas primigenias. A continuación, aparece Dios dividiendo las aguas de las aguas: una acción explicable desde el punto de vista de la cosmología hebrea, que imaginaba la tierra flotando sobre las aguas, y los cielos levantados como una especie de gigantesca sombrilla protectora que retenía las aguas que rodeaban el cosmos. Pero, aun cuando las acuosas fuerzas del caos fueran contenidas y reprimidas por Dios, jamás son completamente eliminadas ni sometidas. De hecho, el relato del diluvio muestra cómo irrumpen de nuevo. En definitiva, los israelitas nunca se sintieron capaces de someter totalmente el mar bajo la soberanía de Dios, y las fuerzas del caos seguirán siendo una constante amenaza en el mismísimo Nuevo Testamento, hasta que el libro del

Apocalipsis declare triunfalmente que en la nueva creación ya no existirá el mar...

No deja de ser interesante el que una de las áreas más apasionantes de la ciencia contemporánea sea la «caología», que es el nombre con que se denomina el estudio del desorden aparentemente casual que parece anidar en el corazón de toda materia. Hay llamativas semejanzas entre los descubrimientos que están llevando a cabo los estudiosos de esta nueva disciplina y la visión veterotestamentaria de un mundo creado a partir del caos y al que Dios da forma e imprime una dirección. Uno de los más sorprendentes resultados conseguidos hasta ahora por la «caología» ha sido la elaboración informática de gráficos de una extraordinaria belleza y simetría, conseguidas a partir del desorden esencial. Ahora bien, ¿no es esto lo que nos dicen los autores del Génesis cuando nos presentan al Espíritu cerniéndose sobre la faz de las aguas primigenias, y a Dios dividiendo las aguas de las aguas? Esta forma de interpretar la condición «caída» de la naturaleza podría perfectamente ganar terreno a no muy largo plazo.

Otra forma bastante similar de interpretar la doctrina de la caída de la naturaleza consiste en ver cómo ésta se refleja en las inevitables colisiones que acaecen en un sistema físico en constante movimiento y en el que millones de partículas sumamente activas se desplazan aceledaramente sin parar. Retomando la imagen que empleábamos en el capítulo 2, diríamos que, si toda la creación participa realmente en una gigantesca danza, es inevitable que de vez en cuando se produzcan pisotones y topetazos. Esta interpretación de la doctrina de la caída fue entusiásticamente defendida por el clérigo anglicano Austin Farrer, el cual, en su libro *Love Almighty and Ills Unlimited,* afirmaba que sin un elemento de desorden y conflicto el mundo no pasaría de ser una máquina, un jardín mágicamente autoordenado:

> «...se habría esfumado esa enorme fuerza vital que hace que todo sistema o concentración de energía irradie sobre la totalidad del espacio, que toda especie viviente se propague sin restricciones y que, en una palabra, toda criatura viva se absolutice a sí misma, en cuanto de ella depende, y sea para sí misma todo en el mundo, si es que puede. Aunque hay que admitir que no puede. ¿Por qué? Por la interferencia de millones de rivales, todos igualmente temerarios a causa de su propia vitalidad. Elimínense las mutuas interferencias, y se desvanecerá también el drama de una existencia en constante peligro, el drama de un ser que necesita ser completado y sostenido, el drama de lo inesperado y lo improvisado»[11].

Esta concepción de la caída de la naturaleza tiene indudables e inequívocas ventajas, porque nos recuerda la ambigüedad de la creación, tal como la describía la comunidad de Iona: «exuberante y verdorosa naturaleza, plagada de cárdenas cicatrices»; ofrece también una explicación de los desastres naturales sin tener que apelar al pecado humano como causa; por otra parte, pone un límite al poder de Dios, en contra de la noción tradicional de su omnipotencia, y sugiere que existe una esfera que ni siquiera Él puede dominar por completo; además, parece dejarnos a todos a merced de los factores imponderables. Finalmente, da a entender que lo más probable es que no haya nada que pueda impedir el retorno y nuevo dominio del caos, que es exactamente lo que sucederá si desaparece la capa de ozono y el efecto invernadero acaba fundiendo las capas de hielo polar, con la consiguiente subida del nivel de los océanos. Una vez más, será el mar el que destruya la tierra.

Sin embargo, hay otra forma de interpretar la doctrina de la caída que nos permite tener una visión bastante más esperanzada del futuro de nuestro planeta. ¿Qué ocurriría

---

11. A. FARRER, *Love Almighty and Ills Unlimited,* Doubleday, New York 1961, p. 50.

si ese «pecado original» que comparten la parte humana y la parte no humana de la creación no consistiera tanto en algo atribuible al ser humano (la soberbia, por ejemplo) o en una acción concreta por su parte (dar la espalda a Dios) cuanto en un estado de imperfección e inmadurez? ¿Podría ser realmente el Jardín del Edén un símbolo de la existencia perfecta y armoniosa que Dios quiere para todas sus criaturas, pero más en el sentido de meta hacia la que caminamos con su gracia que en el sentido de un paraíso original del que fuimos expulsados hace mucho tiempo? ¿No será algo que tenga más que ver propiamente con el final de la historia humana que con su comienzo?

Este modo de verlo encaja perfectamente con la doctrina de la creación continua que veíamos en el capítulo anterior, y ha sido asumido por una serie de teólogos modernos, el más conocido de los cuales tal vez sea Jürgen Moltmann, profesor de Teología Sistemática en la Universidad alemana de Tübingen, que en muchos de sus escritos ha propugnado que se vea la creación, no como un acontecimiento pasado, como algo definitivo y perfectamente acabado, sino como un proceso ilimitado que sigue aún en ebullición. Pero esta interpretación tiene evidentes implicaciones ecológicas. Como dice Moltmann en su ensayo «La creación como sistema abierto»:

> «El hombre ya no afronta la creación no humana de Dios como si fuera señor de la misma, como la criatura creada a imagen de Dios, sino que, junto con las demás cosas, también él está inmerso en el devenir del proceso aún abierto e inacabado de la creación. La creación, pues, no es tanto un *factum* cuanto un *fieri*. Lo cual nos conduce a una interpretación nueva del destino del hombre en la creación; y ''someter la tierra'' no puede ser la última palabra de ese destino»[12].

12. J. MOLTMANN, *The Future of Creation*, SCM, London 1979, p. 119.

Más o menos la misma era la perspectiva de Pierre Teilhard de Chardin cuando afirmaba que «''naturaleza'' es equivalente de ''devenir''». Como biólogo que era, Teilhard veía en la evolución la característica esencial de la vida, tanto espiritual como física, y en Jesucristo el «punto Omega» hacia el que tienden todas las cosas. La imperfección y la frustración no habrían entrado en el mundo como efecto de un acontecimiento histórico llamado «caída», sino que más bien habrían formado parte, desde el principio, de la condición misma de las cosas, pero no representarían nuestro destino ni el designio último de Dios sobre su creación. Si podemos aceptar los aspectos perturbadores e inquietantes de la naturaleza, es únicamente porque «sabemos por la fe que estamos, por así decirlo, en la base de un cono»[13].

Esta representación de un mundo en perpetuo estado de devenir, y no como si hubiera sido perfectamente formado y acabado en el momento de la creación, sintoniza mejor, además, con la moderna teoría científica. El principio de la evolución evoca un mundo en constante desarrollo y abierto al futuro, no un sistema cerrado y establecido para siempre tal como es ahora. En 1981, dos teólogos dinamicistas, John Cobb y Charles Birch, publicaron el libro *The Liberation of Life: from cell to community*, donde se describe la evolución como una serie de «caídas ascendentes». Los autores explican esta expresión diciendo que «identifica la aparición de un nuevo nivel de orden y libertad adquirido al precio del sufrimiento»[14]. Cada nuevo peldaño de la escalera evolutiva significa nuevos peligros y sufrimiento potencial, así como nuevas posibilidades positivas. Cada vez que una especie evoluciona,

13. C.F. MOONEY, *Teilhard de Chardin and the Mistery of Christ*, Collins, London 1965, p. 31.

14. C. BIRCH y J. COBB, *The Liberation of Life: from cell to community*, Cambridge 1981, p. 119.

se produce un incremento de libertad y de consciencia y, consiguientemente, un mayor riesgo y una mayor propensión a sentir tanto desesperación como felicidad, como perfectamente lo entendió Sören Kierkegaard en su clásico estudio *De la enfermedad a la muerte:* «con cada avance en el grado de consciencia, y en proporción al mismo, crece la intensidad de la desesperación: cuanto mayor es la consciencia, tanto más intensa es la desesperación»[15].

La física cuántica —con su descripción de las diminutas partículas de materia que hacen que el cosmos se halle en constante movimiento y perpetuamente abierto a las más diversas posibilidades— también puede ayudarnos a mostrar cómo la «condición caída» de la creación se manifiesta tanto en el mundo natural como en el humano. ¿Podría suceder que dichas partículas tomaran a veces una «dirección equivocada» y que los signos de una naturaleza desordenada e inconexa, desde las células cancerosas hasta los terremotos, fueran el resultado de un abuso de libertad por parte de las criaturas no humanas de Dios, del mismo modo que una gran parte de la miseria humana es el resultado del abuso por nuestra parte del más preciado de los dones que el mismo Dios nos ha otorgado? No se trata ya de que Dios use la naturaleza como instrumento para castigar a la humanidad pecadora, sino de que ha concedido la libertad a todas sus criaturas. En palabras de John Polkinghorne, «en su gran acto creador, Dios permite al mundo físico ser él mismo... con esa independencia que supone el don amoroso de la libertad al amado»[16].

Desde esta perspectiva, la doctrina de la caída no nos lleva a una contemplación del lamentable estado actual del mundo en comparación con lo que fue en otro tiempo, sino

15. *Ibid.*, p. 120.
16. J. POLKINGHORNE, *Science and Providence*, SPCK, London 1989, p. 66.

a un sentido de frustración por lo que somos en comparación con lo que podríamos ser. Algo así caracteriza a los escritos de muchos Padres de la Iglesia. Pero quizá sea aún más evidente en el pensamiento de san Ireneo de Lyon (finales del siglo II), que afirmaba que la creación era un proceso evolutivo con dos estadios perfectamente diferenciados: al comienzo, las criaturas fueron creadas a imagen de Dios, y sólo gradualmente fueron adquiriendo la semejanza con el mismo. Para Ireneo, toda la creación, incluidos los seres humanos, se halla todavía en un estado de inmadurez, y la perfección está más en el futuro que en una supuesta «edad de oro» pasada. La misma idea subyace a la noción de deificación desarrollada por los Padres griegos, que sostenían que el destino natural de todas las criaturas es el de elevarse hacia Dios para ser una sola cosa con Él.

El mismo tipo de enfoque evolutivo y prospectivo lo encontramos en la Biblia. Los profetas del Antiguo Testamento eran perfectamente conscientes de que el mundo no es todo lo que puede ser; que hay violencia y desorden, tanto entre los seres humanos como en el terreno de la naturaleza. Sin embargo, ellos no volvieron la vista atrás, hacia una «edad de oro» anterior a la caída, en que todo se habría desarrollado de manera pacífica y armoniosa, sino que miraron más bien hacia adelante, hacia un tiempo en el que todo llegaría a su perfección y consumación gracias al Mesías enviado por Dios. Y esto puede afirmarse especialmente de Isaías, de quien ya hemos citado aquellos versículos en los que, con la vista puesta en el futuro, describe cómo los montes y colinas prorrumpen en cánticos, cómo los árboles del campo baten palmas, cómo las aguas fluyen en el páramo y los arroyos riegan el desierto. Pero hay otro célebre pasaje en el que hace una profecía aún más sorprendente de lo que ocurrirá cuando llegue el Mesías:

«Saldrá un vástago del tronco de Jesé,
y un retoño de sus raíces brotará.
Reposará sobre él el espíritu de Yahvé:
espíritu de sabiduría e inteligencia,
espíritu de consejo y fortaleza,
espíritu de ciencia y temor de Yahvé.
Y le inspirará en el temor de Yahvé.
No juzgará por las apariencias
ni sentenciará de oídas.
Juzgará con justicia a los débiles
y sentenciará con rectitud
a los pobres de la tierra.
Herirá al hombre cruel con la vara de su boca,
con el soplo de sus labios matará al malvado.
Justicia será el ceñidor de su cintura,
verdad el cinturón de sus flancos.
Serán vecinos el lobo y el cordero,
y el leopardo se echará con el cabrito;
el novillo y el cachorro pacerán juntos,
y un niño pequeño los conducirá.
La vaca y la osa serán compañeras,
juntas acostarán sus crías;
el león, como los bueyes, comerá paja.
Hurgará el niño de pecho en el agujero del áspid,
y en la hura de la víbora
meterá la mano el recién destetado.
Nadie hará daño, nadie hará mal
en todo mi santo Monte, porque la tierra
estará llena de conocimiento de Yahvé,
como cubren las aguas el mar» (Is 11,1-9).

Esta extraordinaria visión que tiene Isaías de la armonía que imperará en el reino animal cuando se establezca en el mundo el dominio de la justicia, merece una breve exégesis. El comentario más interesante que yo conozco es el del alemán Otto Kaiser, que señala la evidente relación entre este pasaje y la descripción de la armonía original y el vegetarianismo existentes en el Jardín del Edén, al comienzo del Génesis. Pero, en su opinión, tal relación no debería ser reducida a «una mera búsqueda de seguridad

retroproyectada a la época primigenia. Más bien deberíamos admitir que nos hallamos ante la expresión de una sensibilidad consciente de la culpa original de toda vida, la cual sólo puede sobrevivir a condición de que otra vida muera». Y prosigue Kaiser diciendo que resulta demasiado fácil descalificar el pasaje de Isaías como si se tratara de un mero espejismo, cuando en realidad se trata, no sólo de una promesa directa de lo que sucederá en los últimos días, sino también de una llamada...

> «...a recuperar la conciencia de la innata condición viciada de nuestras vidas; a reconocer que nuestra propia vida la hace siempre posible el sacrificio de otra vida, y sólo se realiza plenamente con la entrega a otras personas. La consecuencia de ello debería consistir en una renovada veneración de la vida, ante todo de las demás personas, pero también, y en virtud de la unidad de toda vida, de la de los animales»[17].

En otras palabras, nos hallamos ante una clarísima afirmación ecológica que encierra un mensaje auténticamente «verde».

El tema del sacrificio que suscita Kaiser nos remite, a mi modo de ver, a otra importantísima verdad contenida en la doctrina de la caída: la conservación y prolongación de todas las formas de vida existentes en nuestro planeta depende del sacrificio, y muchas veces del sacrificio de vidas que las razas y especies más débiles entregan a las más fuertes. El principio darwiniano de la supervivencia de los más aptos confirmó lo que desde hacía mucho tiempo había estado muy claro para muchos observadores del mundo natural: que su progreso y su estabilidad sólo se consiguen pagando un altísimo precio. Tanto en la vida hu-

17. O. KAISER, *Isaiah 1-12: a commentary*, SCM, London 1983, p. 259.

mana como en las demás formas de vida, el sacrificio y la autoentrega son esenciales para la coherencia de la comunidad y la preservación de la especie. En palabras del gran teólogo victoriano F.D. Maurice, «el sacrificio pertenece a la raíz misma de nuestro ser; de él dependen nuestras vidas, y gracias a él se mantiene unida la sociedad»[18]. En cuanto a los cristianos, naturalmente, la sola mención del sacrificio nos remite inmediatamente a la muerte en la cruz de Nuestro Señor, conmemorada en la Eucaristía. Veremos en el capítulo 4 la relación entre este sacrificio y el sacrificio que acaece constantemente tanto en la naturaleza como en el mundo humano. De momento, nos limitaremos a indicar cómo esta misteriosa e inquietante verdad sobre el fundamento de toda vida está expresada en la doctrina cristiana de la caída de la creación.

Veamos un texto en el que, junto a la constatación del sacrificio y el sufrimiento que acaecen continuamente en el interior del cosmos, se hace un auténtico alarde de mirar el futuro con esperanza, en lugar de echar nostálgicamente la vista atrás. El texto en cuestión es un conocidísimo y espléndido pasaje de la Carta de Pablo a los Romanos:

> «Porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros. Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo» (Rom 8,18-23).

18. F.D. MAURICE, *The Doctrine of Sacrifice*, Cambridge 1854, p. 44.

De todos los pasajes bíblicos referidos al mundo de la naturaleza, seguramente no hay ninguno tan profundo, tan misterioso ni tan pertinente a nuestra actual crisis ecológica como éste, que recoge y amplía aquellos dos temas que ya hemos visto tratados en el Antiguo Testamento: por una parte, la interdependencia y el destino común de toda la creación; por otra, el especial papel que desempeñan los humanos en la liberación y perfeccionamiento del mundo no humano. Con palabras especialmente gráficas y conmovedoras, Pablo nos describe junto al resto de la creación, codo a codo con ella, gimiendo y esforzándonos, frustrados e impacientes por culpa de nuestras imperfecciones y deficiencias, pero aguardando expectante y esperanzadamente la libertad y la plena realización. Como hijos e hijas de Dios, los únicos creados a su imagen, tenemos un papel clave que desempeñar en el establecimiento de la nueva creación inaugurada por Jesucristo.

La palabra griega utilizada por Pablo como sujeto en este pasaje (*ktísis*) ha sido traducida de muy diferentes maneras, unas veces aplicándola exclusivamente a los humanos, y otras a toda la creación. Sin embargo, cada vez es mayor el acuerdo, entre los especialistas en Nuevo Testamento, en que esa palabra propiamente debería entenderse como referida a la suma total de la naturaleza no humana, tanto animada como inanimada. Lo que resulta especialmente sorprendente es la manera en que Pablo la «humaniza» cuando habla de una creación que aguarda con impaciente anhelo y gime con dolores de parto. En definitiva, Pablo se hace eco de aquellos versículos de los Salmos y de los Profetas que parecen dar vida y voz a las montañas y a los árboles y describen el mundo de la naturaleza respondiendo, de una manera casi humana, al amor y la solicitud de Dios. Pero también va más allá de los referidos pasajes del Antiguo Testamento, y de un modo

que ya supo ver, hace algo más de un siglo, el gran teólogo anglicano Charles Gore:

> «A la hora de describir la apariencia de la naturaleza en su tiempo, Pablo emplea un registro extraordinariamente moderno al manifestar una profunda y auténtica solidaridad con el dolor de la naturaleza y desde el punto de vista de ésta. Los Salmos pueden proporcionarnos múltiples ejemplos de una parecida solidaridad con la felicidad de la naturaleza; pero lo que tenemos aquí —y esto es algo inédito en la Biblia, y tal vez en toda la literatura antigua— es a un hombre que siente-con el dolor de la creación»[19].

La manera que tiene Pablo de describir el dolor y el sufrimiento de la creación hace pensar fundadamente que, en sintonía con lo que hemos venido viendo en este capítulo, él veía la condición «caída» de la naturaleza en términos de inmadurez e incompleción. La palabra griega (*mataiótes*) que emplea Pablo para describir la presente condición del mundo ha sido diversamente traducida como «vanidad», «carencia de objeto», «frustración», «inutilidad»... Seguramente tiene razón el especialista en Nuevo Testamento C.E.B. Cranfield cuando sugiere que dicho término habría que entenderlo en el sentido de que «denota la ineficacia de quien no alcanza su meta, la frustración que supone el ser incapaz de realizar plenamente la propia existencia»[20]. La frase en que aparece tal expresión es difícil y enigmática: «La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza...» Diversos autores han visto en ella una referencia al relato del Génesis sobre la caída de

19. C. GORE, *St Paul's Epistle to the Romans*, Murray, London 1899, vol. I, p. 305.
20. C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, T. & T. Clark, Edinburgh 1975, vol. I, p. 412.

la naturaleza, al pecado de Adán y a la ira de Dios con tal motivo. Pero ha habido también una serie de insignes especialistas en el Nuevo Testamento que le han dado una interpretación muy diferente. C.H. Dodd, por ejemplo, observaba que, en este pasaje, el sometimiento del mundo material a la inutilidad «no se remite, como sostienen algunas teorías contemporáneas, al pecado de Adán, al que se consideraba culpable de la maldición de la tierra, sino que hay que atribuirlo, aunque de manera un tanto imprecisa, a la voluntad de Dios; es decir, es algo que está en la naturaleza de las cosas tal como son, si bien no de una manera permanentemente necesaria»[21]. Algo parecido opina Charles Gore: «Pablo acentúa muy levemente la conexión entre la presente condición de la tierra y los humanos, aun cuando ciertamente alude a ella. Lo único que dice es que la creación estaba sometida a la vanidad por decreto del Creador, pero con una esperanza gloriosa»[22].

Ciertamente, el tema dominante de este pasaje es la gloriosa perspectiva que aguarda a toda la creación, más que su actual condición de frustración. Pablo no habla de la restauración de una inocencia y una armonía primitivas que se hubieran perdido por causa de alguna caída pasada; de lo que habla es de alcanzar esa plena y madura realización que ha constituido siempre el designio último del Señor para su creación. Y para ello pone todo el acento en la esperanza y la liberación, dos temas que, como sabemos, han tenido muy ocupados a los teólogos en esta última parte del siglo XX, los cuales, desgraciadamente, han tendido a referir dichos temas exclusivamente a la condición humana y no han seguido el ejemplo de Pablo de aplicarlos a todo el cosmos. Ojalá adoptáramos en este punto esa más amplia perspectiva de Pablo y reconocié-

21. C.H. DODD, *The Meaning of Paul for Today*, Fontana, London 1958, p. 61.
22. C. GORE, *op. cit.* (en n. 19), p. 303.

ramos además su intensa «fisicalidad». En este sentido, no deja de ser significativo que Pablo recurra a la imagen del parto para referirse a los gemidos y sufrimientos de la creación. Para él es un auténtico nuevo nacimiento lo que Cristo ha hecho posible tanto en la esfera física como en la espiritual. Y que ese nuevo nacimiento y esa nueva creación tienen una dimensión física, lo dice muy claramente con su referencia, al final del pasaje, a la redención de nuestros cuerpos. Al igual que el autor del Apocalipsis, Pablo está pensando en la creación de unos cielos nuevos y una tierra nueva, y no sólo en una existencia espiritual y desencarnada en el más allá.

También es claro que Pablo atribuye un importante papel a los humanos en la construcción de esa nueva creación. De los relatos de la caída que figuran en el Génesis conserva el sentido de la responsabilidad del hombre respecto del mundo natural; pero el acento es ahora totalmente positivo, en lugar de totalmente negativo. No describe la raza humana como si fuera el agente responsable de la caída de la naturaleza, sino como el instrumento que ha de llevarla a Dios y a su plena realización y destino. Por eso dice que «la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios». Como lo expresaba el informe de una comisión de estudio de la Iglesia de Inglaterra creada en 1974 para investigar todo el asunto de las actitudes cristianas frente a la naturaleza: «Tanto los hombres como la naturaleza están inacabados, y avanzan sin parar, no meramente sometidos a las leyes de la naturaleza, sino mirando hacia unas metas en parte establecidas por el hombre»[23].

En la base de la firme y confiada seguridad de Pablo en que toda la creación habrá de verse definitivamente

23. H. MONTEFIORE (ed.), *Man and Nature*, Collins, London 1975, p. 31.

liberada de sus imperfecciones y frustraciones se halla, naturalmente, su fe en la resurrección de Jesucristo, el que inauguró la nueva creación con su victoria sobre la muerte y la decadencia, y en quien habrán de recapitularse todas las cosas. Este mismo sentido del significado cósmico del Mesías podemos verlo en la visión profética de Isaías del lobo que habita con el cordero y del león que pace con el buey. Y es también lo que subyace a la visión de Ireneo del destino hacia el que está siendo conducido este mundo inmaduro, así como a la imagen teilhardiana del «punto Omega», hacia el que se mueven y en el que convergen todas las cosas. Todos ven en Jesús al Cristo Cósmico, al enviado por Dios para redimir tanto a la materia como al hombre. Ya es hora de que también nosotros empecemos a verlo a esa misma luz.

4
El Cristo cósmico

«¿Quién es éste que hasta el viento y el mar le obedecen?»

El Antiguo Testamento piensa con anhelante nostalgia en el tiempo en que reinará la armonía tanto en el mundo de la naturaleza como entre los seres humanos y el resto de la creación: cuando el lobo habite con el cordero, el león coma paja, y un niño los apaciente. El Nuevo Testamento nos habla de aquel que trae esa situación inaugurando la nueva creación: Jesús, el que lo será todo en todos, el Cristo cósmico.

Interpretar a Jesús a esta luz exige de la teología occidental un importante cambio en su manera de pensar. La tradición ortodoxa oriental ha considerado siempre a Cristo, en términos cósmicos, como aquel que con su vida santificó toda la materia y a través de su muerte y resurrección arrastra consigo hacia Dios a toda la creación. En Occidente, sin embargo, con nuestra perspectiva antropocéntrica, hemos tendido a pensar en el Jesús de la historia: el hombre que vivió en Galilea hace 2.000 años y cuyas obras y mensaje afectan sólo a los seres humanos. Y si le vemos diciendo algo acerca del resto de la creación, generalmente es para acentuar la idea del dominio del hombre. San Agustín, por ejemplo, interpretó los relatos evan-

gélicos de los cerdos de Gerasa y de la maldición de la higuera estéril como confirmación de que para el cristiano la naturaleza ha de ser una esfera totalmente profana:

> «El propio Cristo muestra que el abstenerse de matar animales y destruir plantas es el colmo de la superstición, porque, considerando que las bestias y los árboles no tenían los mismos derechos que nosotros, introdujo a los demonios en una piara de cerdos, y con una maldición secó el árbol en el que no había hallado fruto»[1].

Pero ¿es verdad que Nuestro Señor tuvo una actitud tan negativa respecto de los elementos no humanos de la creación? Cuando pensamos en el Jesús que nos presentan los Evangelios, pensamos, y con razón, en un hombre que dedicó una gran parte de su tiempo a la gente, y en especial a los más pobres, los más marginados y los más despreciados; un hombre que curaba, que enseñaba y que predicaba. Pero olvidamos una importante dimensión de su vida y de su obra si nos fijamos únicamente en la interacción de Jesús con otros seres humanos. Los Evangelios nos lo presentan también dotado de una capacidad única de comunión con el mundo no humano, con los animales, las plantas e incluso los elementos físicos como el viento y las olas.

Tal vez uno de los primeros indicios de esta comunión lo tenemos en el Evangelio de Lucas, cuando éste narra el nacimiento de Cristo en un pesebre. Al describir al niño Jesús recostado en un lecho de pajas, rodeado de vacas, ovejas y bueyes, puede que los libros de cuentos navideños estén expresando una profunda verdad acerca de las relaciones de Nuestro Señor con la naturaleza que, sin embargo, en nuestra Iglesia «adulta» tendemos a pasar por

1. Citado por Mary MIDGLEY en *Beast and Man*, Harvester Press, Hassocks 1978, p. 219.

alto. Las generaciones pasadas estaban más predispuestas a deducir las implicaciones que toda esa imaginería sugiere. En 1655, el cronista Ralph Josselin soñó que Cristo había nacido en un establo «porque era el que había de redimir a los hombres y a los animales de la esclavitud en que les había sumido la Caída»[2]. Durante la época victoriana, en las zonas rurales se decía que en Nochebuena los caballos y los bueyes se arrodillaban en sus establos, e incluso se pensaba que las abejas emitían un zumbido especial. Esta creencia la expresa perfectamente el poema «Los bueyes», de Thomas Hardy:

> «Nochebuena, las doce en punto...
> "Ahora mismo se arrodillan todos",
> dijo un anciano mientras nos apretujábamos
> al amor de la lumbre de la chimenea.
>
> E imaginamos a las dóciles criaturas
> encerradas en sus apriscos con lecho de pajas,
> y a ninguno de nosotros se nos ocurrió
> dudar que estaban arrodilladas».

Otro indicio de la especial relación de Jesús con el mundo animal nos lo ofrece el relato de Marcos de las tentaciones en el desierto, donde se nos dice que Jesús «estaba entre los animales del campo» (Mc 1,13). Éste puede parecer un detalle sin importancia, pero, de hecho, ofrece una sorprendente imagen —la de un hombre en el árido desierto, presa fácil de los animales salvajes, los cuales, sin embargo, no le atacan— que merece un breve comentario. En realidad, se le describe conviviendo con los animales como si fueran sus compañeros y amigos. Hay aquí claras resonancias de la experiencia de Daniel en el foso de los leones, de donde saldrá ileso por haber confiado en Dios.

2. Citado por K.V. THOMAS en *Man and the Natural World*, Allen Lane, London 1983, p. 140.

Y todo ello nos recuerda también la predicción de Isaías de la armonía que reinará en el mundo natural y en las relaciones entre hombres y animales cuando llegue el Mesías. ¿Podemos decir realmente que los animales salvajes del desierto reconocen a Jesús como el Hijo de Dios enviado al mundo para perfeccionar la creación, arrastrar consigo a todas las criaturas y reunirlas en el eterno abrazo amoroso del Padre?

Pero no son sólo los animales los que, según el Evangelio, reconocen al Cristo Cósmico en medio de ellos. El relato del milagro de la tempestad calmada sugiere que también los elementos físicos —el viento y las olas— responden a Jesús de una manera verdaderamente única:

> «Ese día, al atardecer, les dice: ''Pasemos a la otra orilla''. Despiden a la gente y le llevan en la barca, como estaba; e iban otras barcas con él. En esto, se levantó una fuerte borrasca y las olas irrumpían en la barca, de suerte que ya se anegaba la barca. Él estaba en popa, durmiendo sobre un cabezal. Le despiertan y le dicen: ''Maestro, ¿no te importa que perezcamos?'' Él, habiéndose despertado, increpó al viento y dijo al mar: ''¡Calla, enmudece!'' El viento se calmó, y sobrevino una gran bonanza. Y les dijo: ''¿Por qué estáis con tanto miedo? ¿Cómo no tenéis fe?'' Ellos se llenaron de gran temor y se decían unos a otros: ''Pues ¿quién es éste que hasta el viento y el mar le obedecen?''» (Mc 5,35-41).

Al igual que la siguiente narración milagrosa —la de Jesús caminando sobre las aguas—, el relato de la tempestad calmada puede leerse, en parte, como respuesta al tema del *Chaoskampf*, que ya hemos visto que era un motivo dominante en los relatos veterotestamentarios de la creación. En el Evangelio se describe a Jesús como el único que puede vencer a las fuerzas del caos que amanenazan constantemente con trastornar el mundo natural, y en particular como el único que puede someter al más amenazador y temido de todos los elementos naturales: el mar.

Lo cual nos hace evocar pasajes similares de los Salmos sobre el poder de Dios: «A silencio redujo la borrasca, y las olas callaron» (Ps 107,29)... Por otra parte, se da a entender muy claramente que, al calmar la tempestad y caminar sobre las aguas, Jesús está demostrando que el poder del Señor en la tierra está en él, como lo estuvo en la creación. Pero estos relatos de milagros sugieren también, sin lugar a dudas, que Jesús no está interesado simplemente en someter las fuerzas de la naturaleza, sino que además intenta provocar una respuesta por parte de éstas, del mismo modo que espera una respuesta de sus discípulos humanos. El relato de la tempestad calmada dice muy concretamente que Jesús se dirige al viento y a las olas, y éstos le responden interrumpiendo sus rugidos y quedando en silencio. Está sugiriéndose aquí la existencia de un diálogo y, por así decirlo, de una conversión de los caídos y caóticos elementos naturales. George Matheson, el ministro y teólogo —ciego, por cierto— de la iglesia de Escocia del siglo XIX, se mostraba impresionado por este aspecto del relato: «Lo que suscita nuestro asombro» —escribía en una meditación basada en este relato— «es la clase de seguidores de Jesús: los vientos y el mar, pertenecientes a la esfera de las fuerzas variables y caprichosas»[3].

Al recurrir tantas veces al hábil truco de justificar los llamados «milagros de naturaleza» centrándonos únicamente en los que sólo afectan a los seres humanos, hemos reducido considerablemente el ámbito de la actividad y preocupación de Jesús, el cual no fue únicamente el hombre que curaba a los leprosos y devolvía la vista a los ciegos, sino también el hombre que calmó la tempestad y caminó sobre las aguas; el hombre a quien no hacían daño las

3. G. MATHESON, «The Empire of Jesus», en *Rests by the River*, Hodder & Stoughton, London 1906, p. 13.

bestias salvajes; el hombre que quiso entrar en Jerusalén a lomos de un pollino; el hombre que entraba frecuentemente en contacto con la naturaleza subiendo a las colinas para orar o paseando por la ribera del lago. Incluso los milagros de Jesús que aparentemente afectan sólo a los seres humanos evidencian una interesante interacción con la naturaleza y un reconocimiento de sus efectos benéficos. En el relato de Jn 9 se nos presenta a Jesús haciendo uso de los poderes curativos de la naturaleza para devolver la vista a un ciego, ungiendo primero sus ojos con saliva y enviándolo después a lavarse a la piscina sagrada de Siloé.

Ciertamente, no es casual que Jesús decidiera transmitir su mensaje en forma de parábolas llenas de imágenes del mundo natural, desde la semilla de mostaza y los granos de arena, hasta los viñedos y los trigales. C.H. Dodd ha observado que el uso de estas imágenes «proviene de la convicción de que lo que hay entre el orden natural y el orden espiritual no es mera analogía, sino una íntima afinidad; o, para decirlo con el lenguaje de las propias parábolas, el reino de Dios es intrínsecamente semejante a los procesos de la naturaleza»[4].

Una de las técnicas preferidas de Jesús consistía en comparar la despreocupación de los animales y los pájaros con la inquietud y la impaciencia de los hombres, como aparece maravillosamente expresado en Mt 6,26-30:

> «Mirad las aves del cielo, que no siembran ni cosechan ni recogen en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros mucho más que ellas? (...) Aprended de los lirios del campo, cómo crecen; no se fatigan ni hilan. Pero yo os digo que ni Salomón, en toda su gloria, se pudo vestir como uno de ellos. Pues si a la hierba del campo, que hoy es y mañana va a ser echada al horno, Dios así la viste, ¿no lo hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe?».

4. C.H. DODD, *The Parables of the Kingdom,* Nisbet, London 1935, p. 21. (Trad. cast.: *Las parábolas del Reino,* Cristiandad, Madrid 1974).

Naturalmente, se pueden interpretar de dos maneras muy diferentes estos dichos, los cuales, como muchas de las cosas que dice Jesús, tienen una ambigüedad y una sutileza que son parte de su propia fuerza misteriosa y universal. Nosotros hemos tendido a pensar que lo que quieren indicar es que el hombre es mucho más importante para Dios que las aves y las flores. Y es verdad que el citado pasaje subraya el valor único de la vida humana para Dios. Pero también pone muy de manifiesto la belleza y esplendor del mundo natural y su permanente significación para el Creador de todas las cosas. Muchas de las parábolas y dichos de Jesús expresan este sentido de sacralidad del orden natural. Lo cual es algo que está siendo mucho más apreciado por los estudiosos del Nuevo Testamento cuando, al examinar de nuevo los dichos sapienciales y los aforismos recogidos en los Evangelios, descubren que uno de sus temas más significativos es la constante solicitud y el inquebrantable amor que tiene Dios por toda su creación. Resulta muy interesante el hecho de que los especialistas en Antiguo Testamento subrayen también cada vez más la importancia de una teología «estática» de la bendición y la presencia divinas, más que de los conceptos de redención y salvación[5]. Tal como es descrita en los Evangelios, la constante solicitud de Dios es a la vez universal y particular. Jesús recuerda a sus oyentes que Dios «hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos» (Mt 5,45). Pero también les dice: «¿No se venden dos pajarillos por un as? Pues bien, ni uno de ellos caerá en tierra sin el consentimiento de vuestro Padre» (Mt 10,29).

5. Véase, por ejemplo, S. TERREIN, *The Elusive Presence,* Harper & Row, New York 1978.

Pero también en la muerte, como en la vida, aparece Jesús en los Evangelios como alguien que se halla en armonía con la naturaleza. En el momento de su muerte, la tierra responde estremeciéndose violentamente, mientras se eclipsa la luz del sol. En sus visiones, varios de los grandes místicos ingleses han visto animales sufriendo junto a Cristo crucificado. A Margery Kempe, en el siglo XVI, la visión de un caballo maltratado le inspiró una visión de la flagelación de Cristo. Y en el siglo siguiente, William Bowling estaba firmemente convencido de que «Cristo vertió su sangre tanto por las vacas y los caballos como por los hombres»[6]. Pero la visión más impactante de la creación entera sufriendo con Cristo crucificado es, sin lugar a dudas, la experimentada por Juliana de Norwich en las revelaciones que recibió a finales del siglo XIV:

> «Entonces vi lo que, a mi entender, era una gran unión entre Cristo y nosotros: pues cuando Él padecía, padecíamos también nosotros. Y todas las criaturas que podían sufrir dolor sufrían con Él; es decir, todas las criaturas que Dios había creado para nuestro servicio. El firmamento y la tierra desfallecieron de pesar en el momento de la muerte de Cristo. Y como era propio de su naturaleza reconocerlo como a su Dios, en quien tenía fundamento todo su valor, por eso, cuando Él falleció, fue preciso que también ellos, debido a su mutua consideración, fallecieran con Él, en la medida de lo posible, a causa del pesar por Sus dolores»[7].

Existe una inveterada tradición cristiana —no basada explícitamente en ninguna afirmación de los Evangelios, aunque sí claramente insinuada en Ef 4,8-10 y en 1 P 3,19 y enérgicamente atestiguada en nuestros credos— en el sentido de que, durante los tres días posteriores a su muerte, Cristo descendió a los infiernos. Con una frase sumamente expresiva, Gerrard Winstanley describe a Jesús muerto «yaciendo en el sepulcro como un grano de trigo sepultado temporalmente bajo un terrón». Y prosigue diciendo: «el cuerpo de Cristo está donde está el Padre: en la tierra, purificándola; y su Espíritu ha entrado en el interior de la creación entera, que es la gloria celestial donde mora el Padre»[8].

6. Citado por K.V. THOMAS en *op. cit.*, p. 139.
7. *Revelations of Divine Love Recorded by Julian, Anchoress of Norwich* (ed. Grace Warrack), Methuen, London 1945, pp. 40-41.

Es ciertamente significativo que los escenarios donde los Evangelios presentan los grandes dramas de la crucifixión y la resurrección de Jesús sean otros tantos huertos. Fue en un huerto donde Jesús decidió pasar en soledad los últimos momentos de su vida en la tierra como hombre libre, antes de ser arrestado. Más tarde sería crucificado cerca de un huerto; posteriormente lo enterrarían en un huerto; y, finalmente, su primera aparición después de la resurrección tendría lugar en un huerto, donde María Magdalena, además, lo confundiría con el hortelano. Indudablemente, los paralelismos con los relatos veterotestamentarios de la creación y la caída no son casuales. En su obra *Only One Way Left,* Lord MacLeod de Fuinary ha subrayado la importancia de este hecho, que vincula los relatos bíblicos de la caída con los de la resurrección. Lo cual, para él, manifiesta la voluntad que tiene Dios de que los humanos cooperen con Él en la obra de la creación. En el Jardín del Edén, los humanos pretendieron dirigir ellos la representación, y el resultado fue su propia alienación tanto respecto de Dios como respecto de la naturaleza. La crucifixión y resurrección de Jesús en un huerto restablece las relaciones rotas:

8. G.H. SABINE (ed.), *The Collected Works of Gerrard Winstanley,* Cornell University Press 1941, pp. 113, 117.

«En el lugar donde Jesús fue crucificado había un huerto, y en éste una tumba vacía. De esta tumba salió el Hombre Nuevo, liberando de su esclavitud la totalidad de las cosas y de los hombres. De este modo quedó restaurada la verdadera Naturaleza, y el hombre, una vez más, fue hecho en Cristo heredero de una tierra nueva. No es de extrañar que, en la mañana de la Resurrección, María Magdalena lo confundiera con el hortelano, pues en realidad él era... el nuevo Adán y el Hombre Nuevo, la cooperación restaurada»[9].

La concepción de Jesús como el segundo Adán, como el enviado por Dios no sólo para perfeccionar la humanidad, sino también para restaurar la armonía entre los humanos y la naturaleza y llevar a Dios la creación entera, aparece también claramente sugerida en la imagen de la cruz como réplica del árbol que se alzaba en medio del Jardín del Edén. Una larga tradición cristiana ha considerado que la cruz del Calvario se hallaba situada en el mismo lugar —ocupando el centro de la tierra— en que había estado el árbol del que Adán y Eva tomaron el fruto prohibido. Esta imagen ha sido desarrollada, especialmente en la Ortodoxia oriental, para hacer ver el significado holístico y cósmico de Cristo crucificado. La cruz, hecha con la madera del árbol del bien y del mal, es vista como representación del árbol cósmico de la vida. Una homilía del pseudo-Crisóstomo habla de la cruz como de un árbol que «se eleva desde la tierra hasta el cielo. Planta inmortal, alzada en el centro de los cielos y de la tierra, es pilar sólido del universo, vínculo de todas las cosas, apoyo de toda la tierra habitada». La liturgia bizantina canta al «árbol de la vida plantado en el Calvario, el árbol en el que el Rey de los tiempos realizó nuestra salvación... brotando de las profundidades de la tierra y creciendo en su centro, santificando el Universo hasta sus últimos límites»[10].

9. George F. MacLeod, *Only One Way Left*, Iona Community, Glasgow 1956, p. 31.

Hablando del segundo Adán, que redime y unifica todo el orden creado, hemos pasado, de una consideración del Jesús histórico, al ámbito más difícil, pero no menos importante, de la Cristología y la Soteriología: a los problemas de quién fue Jesús y cuál fue la naturaleza y significado de su obra salvífica. En estos ámbitos, como en el del estudio de la figura histórica cuya vida describen los Evangelios, nuestro eterno pecado de antropocentrismo nos ha hecho adoptar una perspectiva sumamente reductora. La Cristología convencional, al menos en Occidente, tiende a describir a Jesús como el Hijo de Dios, enviado a redimir a la humanidad muriendo por nuestros pecados y a enseñarnos el camino de la vida eterna resucitando de entre los muertos. Pero muchas veces se expone su función en términos demasiado individualistas, ignorando prácticamente que puede tener un significado universal para toda la humanidad, cuando no para el resto de la creación.

Sin embargo, no es así como habla el Nuevo Testamento del ámbito de la obra salvífica de Jesús. Uno de los títulos cristológicos más expresivos que los Evangelios aplican a Jesús —tomado directamente del mundo animal y que subraya las dimensiones cósmicas de su redención— aparece en boca de Juan Bautista en el primer capítulo del cuarto Evangelio: «He ahí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo». Esto ha sido tradicionalmente considerado como una referencia, bien al cordero pascual, bien a los corderos que se sacrificaban en el culto judío. Pero los exegetas modernos del Nuevo Testamento han expresado sus dudas de que el autor del cuarto Evangelio pensara en una de estas dos imágenes (o en ambas) cuando escribió

10. Citado por F.W. Dillistone en *The Christian Understanding of Atonement*, SCM, London 1984, pp. 74-75.

esta frase. Lo que sí está fuera de toda duda es que pretendía comparar a Jesús con esas inocentes y vulnerables criaturas que vemos retozar por los prados en primavera y mamar con fruición de las ubres de sus madres. Y pretendía también, evidentemente, proclamar que son los pecados del mundo los que Cristo quita, y no sólo los pecados de la humanidad.

El Apocalipsis, por supuesto, recoge y utiliza una y otra vez la imagen de Cristo como Cordero de Dios. En un pasaje al menos, el Cordero es el objeto de esa especie de reconocimiento y veneración por parte de todas las criaturas de Dios que ya hemos visto que habían profetizado los Salmos: «Y toda criatura del cielo, de la tierra, de debajo de la tierra y del mar, todo lo que hay en ellos, oí que respondían: ''Al que está sentado en el trono y al Cordero, alabanza, honor, gloria y potencia por los siglos de los siglos''» (Ap 5,13).

Una mirada atenta a otros pasajes del Nuevo Testamento que hacen referencia a la naturaleza de la obra salvífica de Cristo revela la existencia en ellos de una similar nota de universalidad cósmica. Y aunque esta última no pueda darse por supuesto fácilmente en la mayoría de credos y confesiones, que hablan de «nosotros, los hombres, y nuestra salvación», las dos afirmaciones más conocidas del propósito de la misión de Cristo ven en el cosmos (palabra griega que seguimos utilizando hoy), más que en la humanidad, el objeto de la salvación: «Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único» (Jn 3,16); y «en Cristo estaba Dios reconciliando el mundo consigo» (2 Cor 5,19). La concepción de Cristo como salvador universal y cósmico está también implícita en el uso de la expresión griega *ta panta* (todas las cosas) en las otras grandes afirmaciones cristológicas de Pablo en sus cartas a las primitivas comunidades cristianas. En Ef 1,10 dice que el designio de Dios en Cristo era «hacer que todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en los cielos y lo que está

en la tierra». El autor de la Carta a los Hebreos, por su parte, dice que Dios nos ha hablado por su Hijo, «a quien constituyó heredero de todo» (Hb 1,2). Y de nuevo Pablo, en Col 1,16-20, atribuye una dimensión claramente cósmica a la función de Cristo, tanto en su papel de Creador como en el de «perfeccionador»:

> «...en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles...: todo fue creado por él y para él, él existe con anterioridad a todo, y todo tiene en él su consistencia (...) pues Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la Plenitud, y reconciliar por él y para él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos».

Las palabras de Pablo nos recuerdan el papel central que desempeña Jesús en la creación del mundo. Y, por supuesto, la doctrina cristiana clásica considera a Jesús como el agente de la creación, la Palabra por la que —según la conocida expresión del prólogo del Evangelio de Juan— fueron hechas todas las cosas, y sin ella no se hizo nada de cuanto existe. Sin embargo, debido al énfasis que hemos puesto en Jesús como salvador y redentor, hemos tendido a olvidar su papel de Creador. Además, hemos perdido ese sentido —tan claramente explícito en Pablo— de Jesucristo como aquel en quien todas las cosas se mantienen unidas y reconciliadas. El verbo griego utilizado por Pablo, *anakefalaio,* suele traducirse por «unificar». Esta concepción de Cristo como perfeccionador y unificador del disgregado cosmos, que encaja perfectamente con lo que veíamos en el capítulo anterior en el sentido de interpretar la doctrina de la caída como expresión de la inmadurez e incompleción del mundo, fue espléndidamente plasmada por Salvador Dalí en su célebre «Cristo de San Juan de la Cruz», que se exhibe en el Museo de Arte de Glasgow. El artista se inspiró en un «sueño cósmico» en el que vio una imagen que representaba «el núcleo del átomo..., la unidad misma del universo..., Cristo».

La idea de que Jesús fue enviado por Dios para perfeccionar y unificar toda la creación fue intensamente subrayada por los primeros Padres de la Iglesia. Decía san Ireneo que, cuando Dios envió a su Hijo al mundo, estaba recapitulando toda la creación dentro de un nuevo y divino organismo. Reconocía, por supuesto, que Dios actúa constantemente en el ámbito de la naturaleza, creando sin parar nueva vida y sosteniendo en su ser a todo cuanto existe. Pero, con la Encarnación, estos procesos se unificaron y concentraron de una manera absolutamente única: Dios entró en el mundo para poder atraerlo hacia sí y para que toda la creación pudiera participar en su gloria. En palabras del propio Ireneo, «por la palabra de Dios, todo queda bajo la economía de la redención. El Hijo de Dios fue crucificado por todos y por todo, trazando el signo de la cruz sobre todas las cosas»[11].

Jesucristo, plenamente material y plenamente divino, es el lazo de unión entre la creación del mundo y su consumación definitiva, precisamente por ser el vínculo entre lo material y lo espiritual. Uno de los eslabones clave de esa cadena es la cruz, el árbol en el que Dios manifestó su total identificación y solidaridad con la naturaleza sufriente; otro, la resurrección, entendida como acontecimiento a la vez físico y espiritual, como nos lo recuerda George Hendry:

> «Los cristianos que creen en la resurrección no pueden pretender exclusivamente para sí mismos su esperanza en una vida futura, sino que han de extenderla a todo el mundo creado, el cual, del mismo modo que tuvo su origen íntegramente en Dios, así también —gracias a la fidelidad del mismo Dios, atestiguada en la resurrección— tendrá en él íntegramente su meta. La Palabra que existía en el principio, y a través de la cual fueron creadas todas las cosas, habrá de recibir de éstas la respuesta adecuada, "y la tierra repetirá su inmenso Amén"»[12].

11. Citado por P. EVDOKIMOV en «Nature»: *Scottish Journal of Theology*, vol. 18, n. 1 (marzo de 1965), p. 15.

En Occidente necesitamos urgentemente recuperar el sentido de Jesús como aquel en quien todas las cosas se mantienen unidas; necesitamos redescubrir la dimensión cósmica de Cristo, perdida durante siglos de un pensamiento antropocéntrico referido exclusivamente a la salvación humana. Entre los mejores guías de que disponemos para volver a esas maneras de pensar tanto tiempo abandonadas, tenemos en nuestra propia tradición occidental —católica y protestante— a aquellos que han encontrado a Cristo en los elementos mismos de la naturaleza. El místico español del siglo XVI san Juan de la Cruz, en su *Cántico Espiritual*, describía a Jesús como «...las montañas, los valles solitarios nemorosos, las ínsulas extrañas, los ríos sonorosos, el silbo de los aires amorosos»[13]. Y su coetáneo Gerrard Winstanley, el puritano inglés, observaba que «el inmenso mundo, con su profusión de criaturas —el sol, la luna, las estrellas, la tierra, los prados, las plantas, los ganados, los peces, las aves y el hombre—, todas dulce y apaciblemente unidas para protegerse unas a otras, no es otra cosa sino Cristo mismo esparcido en la creación»[14]. Ya en nuestro siglo, Pierre Teilhard de Chardin hablaba de Jesús como «la fuerza inspiradora y activa oculta en el corazón de toda la naturaleza». Y el moderno teólogo «dinamicista» John Cobb ve en Cristo el invisible principio creador y transformador de toda la materia, animada e inanimada»[15].

12. G.S. HENDRY, *Theology of Nature*, Westminster Press, Philadelphia 1980, p. 216.
13. S. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual*.
14. G.H. SABINE (ed.), *op. cit.*, p. 164.
15. C.F. MOONEY, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*, Collins, London 1965, p. 31; J. COBB, *Christ in a Pluralistic Age*, Westminster Press, Philadelphia 1975, p. 76.

Se suele objetar con frecuencia que tales afirmaciones no están demasiado lejos del panteísmo, porque deifican la naturaleza y sugieren que Dios no es más que la suma total de todo cuanto existe. En realidad, habría que calificarlas más bien de «panenteístas», por cuanto expresan la idea de que Dios incluye al mundo y, sin embargo, lo excede; que todo está en Él, y Él en todo, aunque conservando una identidad independiente. Muy semejante es, sin lugar a dudas, la conclusión a la que llega Pablo en los pasajes anteriormente citados, y más aún en su confiada afirmación de que Cristo es «todo y en todos» (Col 3,11), así como en su solemne declaración acerca del final de los tiempos, cuando Cristo haya completado su obra de reconciliación y unificación de toda la creación, y «Dios sea todo en todo» (1 Cor 15,28). Una visión panenteísta de Dios es también perfectamente acorde, sin duda, con dos de los más importantes rasgos de la fe y el culto cristianos: la doctrina de la Encarnación y la celebración de los sacramentos. Por una parte, si la Encarnación significa algo, tendrá ciertamente que ver con la presencia de Dios, a través de Cristo, en el mundo físico: Dios no se limita a existir fuera de dicho mundo y a contemplarlo desde los cielos. Por otra, con su fe en la eficacia de los sacramentos —por los que las cosas de la tierra son elevadas al cielo— los cristianos proclaman tanto la presencia de Dios, a través de Cristo, en los elementos físicos como el carácter sagrado de la materia, cuyo destino es el de ser elevada hasta el Creador.

Las iglesias ortodoxas orientales han adoptado siempre una actitud muy sacramental hacia la naturaleza que deberíamos imitar en Occidente si de verdad queremos que el cristianismo vuelva a reconciliarse con el medio ambiente. El profesor Paul Evdokimov lo expresa con bellísimas palabras:

> «El destino del agua es participar en el misterio de la Epifanía; el destino de la tierra es recibir el cuerpo del Señor para el descanso del Sábado Santo; y el destino de la piedra es acabar convirtiéndose en el cierre del sepulcro y en la lápida retirada antes de la llegada de las mujeres con los perfumes y los óleos. El aceite de oliva y el agua encuentran su plena realización en ser transmisores de la gracia al hombre regenerado; el trigo y el vino tienen su propia culminación en la copa eucarística. Todo remite a la Encarnación y todo conduce al Señor»[16].

Los escritos de Teilhard de Chardin manifiestan una similar actitud sacramental hacia la naturaleza. Como ya hemos visto, para Teilhard la materia era en realidad el *medio divino*: «El universo está físicamente impregnado, hasta en su más íntimo núcleo, de la influencia de la naturaleza sobrehumana de Cristo»[17]. Y a partir de su profunda teología encarnacionista, de su sacramentalismo católico y de su trabajo de biólogo, desarrolló un extraordinario sentido de la continua y dinámica presencia de Cristo en el mundo:

> «En todo nuestro rededor, Cristo está físicamente activo, con el fin de controlar todas las cosas. Desde la esencial vibración del átomo hasta la más sublime contemplación mística; desde la más sutil brisa que riza el aire hasta las más anchurosas corrientes de vida y de pensamiento, él no deja de animar, sin interferir en ellos, todos los procesos de la tierra. Y, a cambio, Cristo medra físicamente con todos y cada uno de ellos. Cuanto hay de bueno en el Universo es recogido por la Palabra Encarnada»[18].

Tal vez sea Teilhard, por encima de cualquier otro teólogo moderno, el más alto exponente de la idea del Cristo cósmico. Sus escritos remiten clarísimamente a las formulaciones cristológicas de Pablo y evocan el lenguaje reca-

16. P. EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 15.
17. Citado en E.H. COUSINS (ed.), *Process Theology*, Newman Press, New York 1971, p. 252.
18. *Ibid.*, p. 254.

pitulador de Ireneo y de los primeros Padres de la Iglesia, además de anticipar una gran parte de la teología dinamicista contemporánea. Y uno de los servicios, y no precisamente el menor, que ha prestado a la causa del cristianismo «verde» consiste en haber indicado con toda claridad cómo la universalidad del papel salvífico de Cristo sólo puede mantenerse si se toma en serio y se logra ver en términos universales la doctrina de la caída:

> «Que la redención es universal se desprende directamente del hecho de que remedia una situación —la omnipresencia del desorden— que es consustancial a la más elemental condición del universo en el proceso de la creación... Para que Cristo sea universal es preciso que la redención y, consiguientemente, la caída se extiendan a todo el universo... Para salvaguardar la concepción cristiana de Cristo redentor es necesario, sin duda, que el pecado original abarque todo el mundo; de lo contrario, Cristo sólo habría salvado a una parte del mundo y no podría ser el Centro de todo»[19].

Si los cristianos queremos entablar un diálogo positivo y constructivo con el creciente «movimiento verde» y con todos los que andan preocupados por el futuro de nuestro planeta, necesitamos hablar con este lenguaje amplio sobre el Cristo cósmico. Necesitamos proclamar que, encarnándose en Jesús, Dios manifestó su deseo de perfeccionar y atraer hacia él no sólo a los humanos, sino a la totalidad de su creación. Necesitamos desarrollar una visión de la materia física como algo que es más sagrado que profano; una visión que descanse en los sacramentos, instituidos por el mismo Señor y cuya continuación, como memorial de su pasión y muerte, nos ha sido encomendada. Para embarcarnos en este modo de entender nuestra fe, no carecemos de maestros. Ya he señalado cuánto podemos

19. C.F. MOONEY, *op. cit.*, pp. 140, 136.

aprender de las Iglesias ortodoxas orientales, que han conservado siempre la noción de deificación de todo el cosmos, en lugar de la idea, bastante más reductora, de una salvación humana personal. Dos pasajes pertenecientes a otros tantos escritos de influyentes teólogos ortodoxos de este siglo expresan bellamente esta tradición que, en términos cósmicos, venera a Cristo como el redentor de toda la creación:

> «La venida de Cristo supuso la transformación, no sólo de la naturaleza humana, sino del universo entero y de la vida cósmica toda. Cuando la sangre de Cristo derramada en el Calvario tocó la tierra, ésta se convirtió en algo nuevo, y sólo la limitación de nuestra capacidad de percepción nos impide verlo con nuestros propios ojos»[20].

> «Cristo anduvo por esta tierra: admiró sus flores, y en sus parábolas hablaba de las cosas de este mundo como figura de las celestiales; fue bautizado en las aguas del Jordán; estuvo tres días en el seno de la tierra... No hay nada en este mundo que fuera ajeno a Su humanidad y no recibiera la impronta del Espíritu Santo»[21].

Por lo demás, existe un riquísimo material en nuestra tradición cristiana occidental —una parte del cual ya ha sido citada en este capítulo— que puede ayudarnos a recuperar el sentido perdido del Cristo cósmico. Otra valiosa fuente la constituyen las estrofas de determinados himnos que durante mucho tiempo han permanecido en el olvido. ¡Cuantas comunidades cantan todavía hoy aquel precioso himno compuesto en el siglo XIX por John Ross Macduff, ministro de la Iglesia de Escocia, y que comienza así: «¡Cristo viene! ¡Cesen los gemidos y dolores de la creación!»...! De todos los himnos que yo conozco, es éste el

20. N. BERDIAEV, *Freedom and the Spirit*, Bles, London 1935, p. 179.
21. P. EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 16.

único basado en ese gran pasaje de la teología de la naturaleza de Rom 8,18-25. Otro himno que describe la obra redentora de Cristo en el mundo de la naturaleza se encuentra perdido entre las páginas de la actual edición del voluminoso *Church Hymnary* y, que yo sepa, no figura en ningún otro libro moderno de himnos. Escrito en 1900 por el vicario de Dorset, George Clement Martin, recoge algunos de los temas que hemos venido tratando en este libro:

«Todopoderoso Padre de todo cuanto existe,
nuestra vida y nuestro trabajo los consagramos a ti,
cuya gloria proclaman los cielos
y de cuyo amor da testimonio la tierra.

Pues sabemos que esta sucia y fatigada tierra
te pertenece en virtud de su nuevo renacer,
porque aquella Cruz levantada en el Calvario
la redimió para ti de su culpa y su vergüenza.

Tuya es la cambiante belleza de los montes,
tuyos los valles salpicados de púrpura y de plata,
tuyo el océano dorado por los rayos del sol...:
todo es tuyo y proclama en silencio tu alabanza».

En el siglo XIX, el ministro de la Iglesia Congregacional Thomas Lynch escribió un impresionante himno sobre el tema del milagro de Jesús caminando sobre las aguas. Sólo he podido encontrarlo en la edición de 1933 del *Baptist Hymn Book,* pero ciertamente merece la pena recuperarlo, aunque sólo sea por esta estrofa:

«¿Dónde está el que anduvo sobre el mar?
¿Dónde aquel a cuyo mandato
las oscuras, imponentes y amenazadoras olas
adoptaron la tersura de un verde prado?»

Pero el himno que más sorprendente y acertadamente habla del Cristo cósmico tal vez sea la versión original de uno de nuestros villancicos más populares, *«Hark! the herald angels sing»*. Cuando su autor, Charles Wesley, lo escribió en 1739, tenía un título diferente: *«Hark! how all the welkin rings»*, e incluía dos versos que se suprimieron en la versión moderna de 1755 y que merecen ser recuperados para la urgente tarea de «reverdecer» el cristianismo:

«Alzaos gozosas todas las naciones
y uníos al júbilo de los cielos;
que la naturaleza toda proclame:
"¡Cristo, el Señor, nos ha nacido!".

Despliega ahora tu poder salvador,
restaura ya la ruinosa naturaleza
y ensambla en mística unión
lo tuyo a lo nuestro y lo nuestro a lo tuyo».

5
El papel de los seres humanos

«Le diste el mando
sobre las obras de tus manos»

¿Tiene el cristianismo una concepción propia de la recta relación entre los seres humanos y el resto de la creación? ¿Tienen realmente los cristianos alguna aportación específica que hacer al «movimiento verde» y a la lucha por la protección del entorno natural frente a las innumerables amenazas que actualmente pesan sobre él? Evidentemente, como parte que somos de la raza humana, todos podemos contribuir consumiendo menos energía, fomentando la agricultura orgánica, reciclando el papel usado, las botellas y las latas, y utilizando aerosoles que no destruyan el ozono. Pero ¿hay algo más que podamos hacer en virtud de nuestra fe?

Para la Biblia, los seres humanos ocupan un lugar verdaderamente único y desempeñan un papel clave en la realización del plan de Dios para toda la creación, porque sólo ellos, de entre todas las criaturas, han sido creados a imagen de Dios y han recibido de Él el inequívoco encargo de ejercer el dominio sobre el resto de la creación. Como ya hemos visto, esto dista mucho de ser la patente de corso que tantas veces se ha creído que era para la dominación y la explotación indiscriminadas. Más bien sugiere que los

humanos tienen un papel y una responsabilidad específicos respecto del resto de la creación. El Salmo 8 le pregunta a Dios: «¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes?», y da su propia respuesta: «le hiciste señor de las obras de tus manos». Por su parte, Pablo, en Rom 8,19, habla de cómo toda la creación «desea vivamente la revelación de los hijos de Dios».

¿Cuál es exactamente el papel que, como seres humanos, estamos llamados a desempeñar? No, ciertamente, el de retroceder y permitir que sea la naturaleza salvaje la que gobierne. Puede que en Occidente hayamos ido demasiado lejos a la hora de objetivar y domesticar a la naturaleza, pero lo cierto es que toda la tradición cristiana proclama con absoluta claridad que el hombre no existe simplemente para rendir culto a la naturaleza salvaje. Los humanos nos hallamos junto a la naturaleza y sufrimos con ella en este mundo de dolor y aflicción, pero también estamos con Dios y colaboramos con Él en su plan de perfeccionar y completar la creación. Como ya hemos observado, el cristianismo no es compatible con una concepción de la humanidad como una especie completamente negativa y destructora y que toma su energía espiritual del culto pagano a la naturaleza salvaje. La clase de sentimientos expresados en el poema de Wilfred Scawen Blunt, *«Satan Absolved»*, que describe la preferencia de Dios por la naturaleza virgen frente al hombre —«ese impúdico mono de nalgas desnudas» que entra en escena—, no tiene nada que ver con la actitud cristiana respecto de la naturaleza. La Biblia no habla en absoluto de un supuesto orden natural perfecto que haya sido violado por el hombre. Más bien lo describe todo como imperfecto y sometido a un continuo proceso de compleción y perfeccionamiento; y en ese proceso se atribuye un papel centralísimo a los seres humanos.

En el pensamiento cristiano sobre la relación de los humanos con su medio ambiente, durante mucho tiempo

ha tenido una gran importancia el «principio de la administración», una de cuyas formulaciones más clásicas es la que en el siglo XVII acuñó Sir Matthew Hale:

> «El fin de la creación del hombre consistía en que éste fuera el virrey del gran Dios del cielo y de la tierra en este mundo inferior, su administrador, el arrendatario o cultivador de esta excelente hacienda del mundo de abajo. Sólo por esta razón fue investido el hombre de poder, autoridad, derecho, dominio, confianza y custodia, con el fin de corregir y aminorar los excesos y crueldades de los animales más fieros, proteger y defender a los mansos y provechosos, preservar las especies de diversos vegetales, mejorar otras y corregir la proliferación de las no beneficiosas; en suma, con el fin de preservar la belleza, la utilidad y la fecundidad de la faz de la tierra»[1].

Este concepto de «administración» recoge el tema bíblico de un dominio respetuoso de la soberanía de Dios sobre toda la tierra. Un buen administrador actúa como un fiel representante de Dios, sustentando su creación y preservándola para las generaciones futuras. David Hartley, filósofo del siglo XVIII, escribía lo siguiente acerca de las relaciones entre los humanos y los animales: «Ocupamos para ellos, por así decirlo, el lugar de Dios y, por lo mismo, estamos obligados a ser sus guardianes y benefactores»[2]. La administración supone, por un lado, responsabilidad (somos responsables ante Dios de la manera en que administremos su mundo durante nuestra vida terrenal) y, por otro, un papel activo y creativo por nuestra parte con respecto a la tierra de la que hemos sido hechos responsables. Hemos de ser tanto cultivadores como guardianes.

---

1. M. HALE, *The Primitive Origination of Mankind*, London 1677, p. 370.
2. Citado en K.V. THOMAS, *Man and the Natural World*, Allen Lane, London 1983, p. 155.

En realidad, hay muchas razones a favor de la idea de que somos cultivadores de la creación. De entrada, es algo profundamente bíblico. En el más primitivo relato de la creación —el yahvista—, Adán es puesto en el Jardín del Edén para que lo cultive y cuide de él. Y esto, en opinión de Lord MacLeod de Fuinary, nos proporciona un modelo de lo que es una relación adecuada entre el hombre y el mundo natural:

> «El hombre empieza siendo cooperador de Dios en un jardín donde todo es hermoso. Y es importante que se trate de un jardín, porque la verdadera naturaleza, para la Biblia, no es como nosotros solemos imaginarla: el suelo virgen antes de que el hombre actuara sobre él. Para la Biblia, el trabajo de labranza del hombre es tan esencial como la lluvia para que exista verdadera naturaleza. Dios, el eterno trabajador, creó al hombre para que fuera también trabajador; y la finalidad de la creación se cumple cuando uno y otro se encuentran y se reconocen en el fruto de su mutua cooperación. De este modo, así como el prototipo de la verdadera naturaleza no es la vegetación, sino un jardín, así también la expresión plena de la realización espiritual no es "lo natural", en el sentido moderno del término, ni siquiera el trigo y la vid cultivados, sino el Pan y el Vino, productos de la cooperación divino-humana»[3].

La idea de que los humanos han sido puestos por Dios en la tierra, ante todo, para cultivarla ha contado con la aceptación de cristianos de las más diversas opiniones. En el siglo VI, san Benito, fundador del monacato occidental, vio en la agricultura el modo de dotar a sus monjes de un estilo de vida digno, adaptado al ritmo de las estaciones y que podía proporcionarles un adecuado contrapeso físico a sus labores espirituales de oración y contemplación. Des-

3. G.F. MACLEOD, *Only One Way Left*, Iona Community, Glasgow 1956, pp. 29-30.

de entonces, el cultivo de la tierra ha seguido siendo uno de los pilares de las comunidades monásticas. En el siglo VII, el teólogo griego san Máximo escribía que el objeto de la vida humana era establecer la armonía entre lo masculino y lo femenino, convertir la tierra en un Paraíso, volver a unir la tierra y el cielo y, finalmente, devolver a Dios un universo ordenado de acuerdo con su divino designio. Esta idea de que los humanos habían sido encargados por Dios de cuidar de la creación fue defendida por una serie de figuras muy notables en la Inglaterra del siglo XVII. En opinión de Edward Hyde, conde de Clarendon, «Dios ha confiado al hombre la tierra para que la cultive y le dé brillo y esplendor»[4]. El místico Roger Crab, por su parte, dio un nuevo sesgo a la creencia popular de que estamos más cerca de Dios cuando nos hallamos en un huerto o en un jardín: «Cuando me encontraba en mi jardín terreno removiendo la tierra con la pala, me figuraba estar en el Paraíso de Dios, del que fue expulsado mi padre Adán»[5]. Gerrard Winstanley, en cambio, tenía los pies más en el suelo y era más «orgánico»: «La verdadera e indefectible religión —observaba— es hacer que cada cual pueda tener tranquilamente una tierra que abonar»[6].

En nuestros días, el cultivo de la tierra ha sido «bendecido» teológicamente por el religioso pasionista norteamericano Thomas Berry:

> «El cultivo de la tierra constituye una participación activa en los más profundos misterios del universo. Gracias a él, nuestros hijos descubren que ellos forman una única comunidad de vida con todo cuanto crece; aprenden a alimentar y a ser alimentados en un universo que, aunque

4. Citado en K.V. THOMAS, *op. cit.*, p. 255.
5. *Ibid.*, p. 237.
6. G.H. SABINE (ed.), *The Collected Works of Gerrard Winstanley*, Cornell University Press 1941, p. 428.

precario, en el fondo es siempre benigno; y averiguan las profundas razones de los rituales propios de cada estación en las grandes tradiciones religiosas»[7].

Cultivar la tierra es, evidentemente, una actividad que, en gran parte, realiza el hombre en provecho propio. Pero también es posible hallar otros modelos de correcta administración de la tierra bastante menos antropocéntricos. Si Adán es el padre fundador del cultivo de la tierra, Noé desempeña ciertamente el mismo papel respecto de la conservación de la vida animal. Su acción de introducir en el arca una pareja de cada una de las especies vivientes representa una «administración» de carácter menos antropocéntrico. Pero ¿basta con este tipo de administración? ¿Está realmente a la altura de nuestra alta vocación y del hecho singular de haber sido creados a imagen de Dios? Personalmente, me siento muy en sintonía con Paulos Gregorios cuando escribe en su obra *The Human Presence*:

> «Sustituir el concepto de ''dominación'' por el de ''administración'' no nos llevará muy lejos, porque incluso este último concepto es susceptible de incurrir en esa cosificación y esa alienación que son las causas fundamentales del malestar de nuestra civilización... Todavía seguiríamos reduciendo la naturaleza a ''nada más que'', es decir, a nada más que un objeto puesto en nuestras manos para conservarlo a salvo y manejarlo con cuidado»[8].

Después de todo, Jesús fue algo más que un «administrador» del mundo natural. Jesús amó y comulgó hasta tal punto con el mundo que éste reaccionó permitiéndole caminar sobre las aguas, calmar la tempestad y andar por el

7. Citado en M. Fox, *Original Blessing*, Bear & Co., New Mexico 1983, p. 192.
8. P. Gregorios, *The Human Presence*, World Council of Churches, Geneva 1977, p. 31.

desierto sin ser atacado por las fieras. Puede que los Evangelios no contengan referencias concretas a gestos específicos de consideración para con los animales, pero la Biblia en su conjunto sí transmite ese mensaje. El Libro de los Proverbios dice concretamente que «el justo cuida su ganado» (Prv 12,10). Muchos de los primeros Padres de la Iglesia adoptaron una actitud de tierno afecto hacia los animales, inspirada en su sentido del designio cósmico de Cristo y de la santidad de toda la creación. Y en el siglo VII, en respuesta a la pregunta «¿qué es un corazón caritativo?», Isaac el Sirio, obispo de Nínive, afirmaba: «es un corazón abrasado en caridad por toda la creación, por los hombres, las aves, las fieras, los demonios...: por todas las criaturas»[9].

Las vidas de los grandes santos celtas, los primeros que trajeron el Evangelio cristiano a nuestras tierras, revelan una reverencia por la naturaleza y una comunión con ella que van más allá de la simple «administración», hasta el punto de que muchas veces lograban tener una singular relación con animales y aves. Cuenta la leyenda de Kevin de Glendalough —un santo irlandés que murió a comienzos del siglo VII— que durante una cuaresma, cuando llevaba treinta días de ayuno en un corral lleno de zarzas y con una piedra por lecho, llegó un mirlo, el cual construyó su nido en la palma extendida de la mano del santo, y allí mismo incubó a su cría. El propio Kevin nos proporciona también lo que seguramente constituye uno de los primeros ejemplos de que tenemos noticia de resistencia a los «planes de desarrollo» y de defensa del ecosistema. Su reacción frente a la propuesta de construir un monasterio en las colinas de Wicklow debería hacerle acreedor al nombramiento de santo patrono de los conservacionistas de todo

9. Citado en V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, James Clarke, London 1957, pp. 110-111.

el mundo: «No tengo ningún deseo de que se moleste a las criaturas de Dios por mi causa. Mi Dios puede favorecer a este lugar de otra manera. Además, todas las criaturas salvajes de estas montañas son mis compañeras, se portan amistosa y amablemente conmigo y se entristecerían por ello»[10].

La célebre *Vida de san Columbano*, escrita por Adamnan, presenta a un hombre plenamente en comunión con el mundo natural que le rodea, cautivado por las olas que rompen en la playa de Iona, rogando a Dios poder ver a los monstruos marinos, «el mayor de los prodigios», y calmando una tempestad en la que se vio envuelto, junto con sus compañeros, a bordo de una pequeña embarcación. También refiere la siguiente y hermosa leyenda, que muestra que sabía tratar a los pájaros que visitaban su isla con la misma deferencia con que trataría a los peregrinos humanos:

> «En cierta ocasión, cuando el santo vivía en la isla de Io, llamó a uno de los hermanos y le dijo: ''Dentro de tres días, al amanecer, quiero que vayas a la playa y vigiles la parte occidental de la isla, porque, pasadas las nueve de la mañana, llegará de la región del norte de Irlanda un visitante sumamente cansado: una grulla que habrá tenido que soportar tremendos vientos en su largo peregrinar por los aires. Llegará totalmente extenuada y caerá en la playa muy cerca de ti. Tú la recogerás con sumo cuidado y la llevarás contigo a la casa que hay cerca de allí; la tratarás como a un huésped durante tres días y tres noches, cuidándola y alimentándola con exquisita ternura. Finalmente, al cabo de los tres días, cuando esté recuperada y no desee ya quedarse con nosotros, regresará, con sus fuerzas plenamente recobradas, a la dulce Irlanda de donde vino.

10. Citado en H. WADDELL, *Beasts and Saints*, Constable, London 1934, p. 136.

> Si te la encomiendo tan encarecidamente, es precisamente porque viene de la tierra de nuestros padres''.
>
> El hermano obedeció, y al tercer día, pasadas las nueve, se encontraba esperando, como le había sido ordenado, la llegada del anunciado huésped. Cuando llegó la grulla, la recogió de la arena donde había caído, la llevó al lugar indicado y le dio de comer. Cuando regresó al monasterio al atardecer, el santo no le preguntó nada, sino que se limitó a decirle: '' Que Dios te bendiga, hijo mío, por haber atendido tan bien al huésped peregrino''»[11].

Pero tal vez sea Francisco de Asís —declarado por el Papa en 1980 santo patrono de la ecología— el más descollante ejemplo de santo cristiano comprometido, con su fe y con su vida, en una comunión amorosa con el mundo natural. Sin embargo, existe el peligro de «romantizar» en exceso este aspecto de su vida. Francisco dedicó mucho más tiempo a estar con los leprosos y los pobres que con los pájaros y las ardillas, aunque es indudable que consiguió tener una extraordinaria comunión con tales criaturas, y su afinidad con ellas fue parte integrante de su espiritualidad, como se refleja en el «Cántico de las Criaturas» que citábamos en el capítulo 2. Si san Benito representa los principios de la «administración» y del cultivo de la tierra, san Francisco encarna la identificación íntima con el resto de la creación, y son innumerables los relatos acerca de la bondad con que trataba a animales, aves y peces y la respuesta que de ellos recibía:

> «Hallándose en un lago, le ofrecieron un gran pez vivo, al que él se dirigió como a un hermano, según su costumbre, y lo devolvió al agua arrojándolo por la borda. El pez se quedó jugueteando en el agua delante del hombre de Dios; y, como si se sintiera atraído por su amor, no se

11. *Adamnan's Life of Columba* (ed. A.O. y M.O. Anderson), Nelson, London 1961, pp. 313-314.

alejó de la embarcación mientras no hubo recibido de él su permiso y su bendición»[12].

Pero no son únicamente los santos celtas y medievales los que tenían ese profundo sentido de unidad con el reino animal. Hace cien años, el invidente George Matheson, ministro de la Iglesia de Escocia, reflexionaba sobre el significado del mandato del Señor a los humanos de dominar sobre los peces del mar, los animales de la tierra y las aves del cielo:

> «Dios jamás otorga el dominio a ninguna criatura que no haya sido hecha a su imagen; y su imagen es el amor. Las demás cosas le pertenecen a Dios; pero Dios es amor, y a ninguna criatura que no tenga amor se le ha de permitir tener una soberanía permanente. El Padre de la misericordia no ha de poner las riendas del gobierno en manos de quien no tenga corazón. El dominio es algo muy serio: puede oprimir, aplastar, destruir; por eso el Padre necesita tener una garantía de que va a ser ejercido con dulzura. ¿Y qué otra garantía puede haber que no sea Su imagen: la posesión de una naturaleza tierna y sensible como la divina? Tú que torturas a las bestias del campo, ¿has considerado de dónde te viene tu autoridad? ¿Has pensado por qué te ha otorgado Dios el dominio? Pues, simplemente, porque había decidido concederte Su imagen antes de que tú comenzaras a reinar.
>
> Padre mío, lléname de amor por las cosas inferiores a mí. No me permitas ser cruel con las bestias del campo. Concédeme la ternura que procede del respeto. Enséñame a venerar la creación sometida a mi dominio. ¿Acaso no es su vida una derivación de la Tuya? ¿Y no es su vida, incluso ahora, un misterio para mí?

12. S. BUENAVENTURA, *Life of St Francis*, SPCK Classics of Western Spirituality, London 1978, p. 251.

> Asóciame a las bestias y a las aves. Permíteme hacerme solidario de su hambre, de su sed, de su cansancio, de su frío, de su frecuente desamparo. Haz que sus necesidades ocupen un lugar en mis plegarias: que recuerde constantemente cómo luchan por la supervivencia, cómo son objeto de desatención y olvido en la ciudad, cómo padecen los rigores de los hielos y las nieves invernales. Haz que yo sea para ellos lo que Tú has sido para mí: un protector solícito y providente»[13].

Cuando Jesús dijo a sus discípulos: «Cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis», ¿quería decir, tal vez, que debíamos preocuparnos por la subsistencia de los animales igual que por la de los hambrientos del Tercer Mundo, o que debíamos orar por las especies de plantas e insectos en peligro de extinción igual que por la humanidad desamparada y doliente? Ciertamente, así se han interpretado sus palabras en la tradición ortodoxa oriental. Vladimir Solovyev, el teólogo y ensayista espiritual ruso del siglo XIX, sostenía la opinión de que el amor es la cualidad que caracteriza, no sólo las relaciones interpersonales, sino también nuestra relación con el entorno cósmico. Según Paulos Gregorios, Solovyev creía que...

> «...nuestro amor crea unas energías espirituales que transforman interiormente el mismo cosmos, imprimiéndole la imagen de Dios como amor. El cosmos es un organismo vivo, en cuyo interior el pléroma de la humanidad, como un órgano, tiene una función verdaderamente decisiva, algo así como la del corazón o el cerebro en el cuerpo»[14].

Francisco de Asís expresaba el mismo sentimiento, aunque de un modo bastante más sencillo, cuando llamaba «hermanas» a todas las criaturas.

13. G. MATHESON, *Searchings in the Silence*, Cassell, London 1895, pp. 215-216.
14. P. GREGORIOS, *op. cit.*, p. 80.

Pero Francisco no se limita a decirnos que hemos de ser amables y bondadosos con los animales, sino que además nos muestra cómo podemos encontrar a Dios a través de ellos. Su biógrafo, san Buenaventura, observa cómo el santo de Asís inició su búsqueda espiritual contemplando el mundo y todo cuanto lo llena, y cómo fue su asombro ante el esplendor de la creación lo que le llevó a Dios. El propio Buenaventura, en su tratado *El camino del alma hacia Dios,* comienza con una contemplación parecida del mundo y de todas las criaturas que hay en él: «Quien no queda iluminado por semejante esplendor de las cosas creadas, es que está ciego, pues toda criatura es, por su propia naturaleza, una especie de efigie y retrato de la sabiduría eterna»[15]. Y muchos de los grandes místicos han compartido la misma experiencia, iniciando su itinerario espiritual contemplando a Dios en el espejo de su creación para, desde ahí, verse arrastrados a la más alta contemplación.

Más o menos lo mismo viene a decir C.F. Alexander en su sencillo y conocido himno infantil *«All things bright and beautiful»,* donde, tras enumerar las maravillas de la naturaleza, desde la simple florecilla hasta la imponente montaña coronada de nieve, nos recuerda:

«Él nos dio ojos para verlas,
y labios con los que proclamar
cuán grande es Dios Todopoderoso,
que hizo bien todas las cosas».

Pero es demasiado fácil caer en el sentimentalismo respecto de la naturaleza y pensar únicamente en los ramilletes de flores y en el canto de los pájaros en los árboles, olvidando al mismo tiempo los sufrimientos, los sacrificios y los conflictos que hacen que la naturaleza, además del verdor exuberante, tenga también el color rojo de la violencia y

15. S. BUENAVENTURA, *The Soul's Journey to God,* SPCK Classics of Western Spirituality, London 1978, p. 77.

el desgarro. Ahora bien, es igualmente fácil ignorar el mensaje de la naturaleza y no permitirle que nos lleve a Dios. Hermann Hesse apuntó a estos dos posibles peligros en un memorable pasaje de su novela *Peter Camenzind*:

> «Son muchos los que dicen "amar la naturaleza". Lo que quieren decir es que a veces no les repugna dejarse deleitar por los encantos que ofrece. Salen al campo a disfrutar de la belleza de la tierra, pisotean las praderas y recogen flores y ramas... para tirarlas a la vuelta de la esquina o dejar que se marchiten en sus casas. Así es como aman la naturaleza. Sólo se acuerdan de ese amor los domingos, si es que hace buen tiempo; y es entonces cuando se dejan llevar de sus propios sentimientos. Y piensan que éste es un acto de generosidad por su parte, porque ¿acaso no es el hombre la "corona de gloria de la naturaleza"? ¡Ah, sí, "la corona"...!
>
> Y así, con más entusiasmo que nunca, exploré las cosas fundamentales de la vida: oí el silbido del viento en las copas de los árboles, el bramido de los torrentes de montaña a través de cañones y gargantas y el tranquilo fluir de los ríos por las llanuras, y supe que Dios hablaba en aquellos sonidos, y que lograr comprender aquel misterioso lenguaje, con su primitiva belleza, sería tanto como alcanzar el Paraíso. Poco de esto encontré en los libros: sólo la Biblia contiene la maravillosa expresión de "los gemidos y dolores de parto de la creación". Sin embargo, supe en lo más íntimo de mí que en todos los tiempos ha habido hombres que —superados de manera similar por cosas que excedían su capacidad de comprensión— han abandonado su trabajo diario para ir en busca de una tranquilidad que les permitiera escuchar el murmullo de la creación y contemplar los movimientos de las nubes, del mismo modo que ha habido anacoretas, penitentes y santos que, llenos de desasosiego y nostalgia, han extendido sus brazos hacia lo eterno»[16].

16. H. HESSE, *Peter Camenzind,* Penguin, London 1973, pp. 82-83.

¿Cuántas veces empleamos realmente los ojos para maravillarnos de las obras de Dios o nos detenemos a escuchar el murmullo de la creación? Parecemos extrañamente reacios, y casi diría yo que aterrados ante la mera posiblidad de que nuestras almas se dejen impresionar por las bellezas de la naturaleza y se remonten hasta Dios a través de la contemplación de sus obras. Sin embargo, sus obras tienen ciertamente la misma fuerza que sus palabras para llevarnos a Él. «Hay dos libros en los que yo aprendo toda mi teología —decía el médico del siglo XVII Sir Thomas Browne—: uno ha sido escrito por el propio Dios; el otro, por su sierva la Naturaleza, ese manuscrito universal y público que se ofrece a los ojos de todos; quienes nunca han visto a Dios en el primero, lo han descubierto en el segundo». Browne llega a elogiar a los llamados «paganos» porque «saben descubrir y leer estas místicas misivas mejor que los cristianos, que miramos con menor interés esos jerogíficos de dominio común y no nos dignamos extraer teología alguna de las flores de la naturaleza[17]. El poeta del siglo XVIII Edward Young lo dice de manera más concisa en sus *Night Thoughts*:

> «Leed la naturaleza, que es amiga de la verdad,
> que es cristiana, que predica a la humanidad
> y manda a la materia muerta que nos ayude a creer».

Tal vez haya llegado el momento de resucitar la tradicional disciplina de la teología natural, no ya en su antigua forma de búsqueda de pruebas de la existencia de Dios en el orden y la disposición del universo, sino como reconocimiento de que a Dios se le puede encontrar en y a través de la naturaleza. Conscientes de ello, los cristianos deberíamos ciertamente estar animando la investigación y la

17. Citado en G.S. HENDRY, *Theology of Nature*, Westminster Press, Philadelphia 1980, p. 56.

historia natural. En esta última parte del siglo XX, la ciencia, y en especial la biología, se ha ganado una cierta mala reputación al haber sido asociada con la ingeniería genética, con la tecnología alimentaria y con otra serie de prácticas que parecen manipular y explotar la naturaleza y buscar unos fines exclusivamente comerciales. Por supuesto que los científicos se distancian olímpicamente del mundo natural cuando manifiestan esa insensible actitud que tan perfectamente describe Ralph Waldo Emerson en su poema *«Blight»*:

> «Pero esos jóvenes expertos que invaden nuestros montes,
> tan osados como el leñador que tala el bosque
> y avanza por el tajo que él mismo ha abierto,
> no aman las flores que arrancan inconscientes,
> y toda su botánica son unos cuantos nombres en latín».

Pero la ciencia también puede abordarse con un espíritu de veneración y asombro ante la belleza y complejidad de la creación de Dios. Fue con este espíritu con el que la gran estirpe de clérigos naturalistas, encabezados por el formidable Gilbert White de Selborne, recorrieron los campos palmo a palmo, armados de cuadernos y lupas. Y con ese mismo espíritu, y estudiando los guisantes que crecían en la huerta de su monasterio, estableció Mendel los principios de la herencia y la selección genética. Es importante que los cristianos no nos pongamos sistemáticamente en contra de todo tipo de estudio y experimentación científicos. Como hemos visto, de entre las filas de los propios científicos está emergiendo un nuevo tipo de teología natural basada en un profundo respeto por la naturaleza y en un sentido de temor reverencial ante la belleza y complejidad de la creación. Después de siglos de creer arrogantemente que el hombre lo sabe todo, al fin estamos empezando a comprender que tenemos mucho que aprender de la naturaleza. Éste era el mensaje que pretendía transmitir Jesucristo en muchas de sus parábolas y dichos y cuando comparaba la sencilla confianza y la despreocu-

pación de animales y plantas con el desasosiego y la ansiedad de los humanos.

Pero, si el cristianismo favorece la labor de búsqueda de la ciencia y de la historia natural, también nos invita, indudablemente, a ser poetas y artistas de la creación. Hace más de cien años, Matthew Arnold profetizó que la poesía habría de arrebatar a la religión sus funciones de «interpretar la vida..., consolar... y sostener a la humanidad». Desgraciadamente, sólo se ha cumplido la mitad de su predicción. Aunque es verdad que ha disminuido progresivamente la influencia de la religión en la sociedad y en la imaginación colectiva, su lugar no lo ha ocupado mayoritariamente la dulce voz de la poesía, sino la frívola y postiza banalidad de los medios de comunicación de masas. Quizá sea porque poesía y religión van unidas, en realidad, y la una no puede florecer sin la otra. Ciertamente, una gran parte de la más profunda producción literaria actual de carácter religioso está escrita en forma poética, más que en prosa. Por otra parte, no deja de ser significativo que, cuando el grupo de trabajo del Consejo Mundial de las Iglesias sobre «justicia, paz e integridad de la creación» trató recientemente de dilucidar cuál era el papel más apropiado de los humanos con respecto al resto de la creación, sugiriera los modelos de «administrador», «sacerdote» y «poeta». Y lo que justifica la elección de este último es que «el poeta —en los libros de los Salmos, de los Proverbios, de las Lamentaciones y de Qohelet— describe la creación, con sus miríadas de formas de vida, unas veces como maldita y mortalmente triste, y otras como caracterizada por la alegría, la exuberancia y la alabanza»[18].

Como artistas y poetas que son, los humanos pueden expresar y afirmar de muy diferentes maneras el valor de la creación no humana de Dios; pueden representar su

18. *Church and Society Newsletter*, n. 7 (septiembre de 1987).

belleza y su carácter portentoso con imágenes que conmuevan nuestra imaginación y nos lleven a Dios; pueden también actuar como co-creadores con Dios, convirtiendo en orden el caos, como el escultor que crea una obra de arte a partir de un informe bloque de piedra producto de la violencia de un terremoto o de un volcán. Tal vez el arte tenga, literalmente, el poder de cambiar el mundo. Ciertamente, esto era lo que parecía sugerir C.H. Dodd en su comentario a las palabras de Pablo acerca de cómo la creación espera ansiosa la revelación de los hijos de Dios: «Si todos pudiéramos ser artistas durante toda la vida, utilizando todo nuestro entorno para expresar las más altas relaciones espirituales a nuestro alcance, ¿no sería posible que la influencia de la humanidad sobre el mundo transformara totalmente el aspecto de éste?»[19].

De entre todas las criaturas, únicamente a los seres humanos les han sido dados el poder de la palabra y los dones creativos de la escritura, la pintura y la música. Podría ser que tuviéramos la responsabilidad de formular las plegarias y expresar la acción de gracias, no sólo nuestras, sino de toda la creación; podría ser que nuestro papel consistiera en ser, no sólo portavoces de nuestras hermanas las criaturas, sino también el cauce por el que éstas pudieran encontrar a Dios. Esta idea fue preciosamente expresada en un poema escrito a comienzos de nuestro siglo y dirigido «A Todo el Mundo»:

> «Todas las cosas buscan, hasta encontrarlo,
> a Dios a través de la puerta de tu mente:
> la más alta estrella y el terrón más humilde
> retornan a Dios, su casa, a través de ti.
> Cuando tú te deleitas en la rosa,
> ésta se eleva dichosa hasta el cielo;
> en tu seno los mares del verano

19. C.H. DODD, *The Meaning of Paul for Today*, Fontana, London 1958, p. 33.

huyen de su cautividad;
dentro de tus ojos, los ciegos ojos de la noche
vuelven de nuevo a vislumbrar el Paraíso;
en tu reverencial temor, aquel elevado monte
se acerca a su creador;
este solitario lago que refleja tu figura
regresa a la eternidad;
y así, en ti, este inmenso círculo
queda al fin redondo y acabado,
y gracias a ti se revela a Dios, al fin,
lo que el tiempo y el espacio habían ocultado»[20].

Estas líneas recogen dos temas que han aparecido una y otra vez a lo largo de este libro: la idea de la creación como proceso abierto e inacabado, en movimiento hacia Dios, y la idea una naturaleza que gime de dolor, frustrada e incapaz de articular la alabanza que desea dirigir a su Señor. Nos evocan estas líneas todas aquellas referencias del Antiguo Testamento a las colinas que brincan como corderillos y a los árboles del campo que baten palmas alborozados. Y nos recuerdan también esa maravillosa reciprocidad en virtud de la cual nosotros podemos encontrar a Dios a través de la naturaleza, y la naturaleza puede encontrarlo a través de nosotros. Aquí descubrimos, al fin, un papel para los seres humanos acorde con el concepto de dominio y que cuadra perfectamente con nuestra condición única de seres creados a imagen de Dios y con nuestra capacidad, igualmente única, de comunicarnos con Él; una condición y una capacidad, sin embargo, que nos hacen a la vez servidores de la naturaleza y dueños de la misma. Sobre nosotros pesa la imponente responsabilidad de llevar a Dios al resto de la creación. Somos verdaderamente los sumos sacerdotes del mundo, como lo expresó George Herbert en uno de sus más profundos poemas: *«Providence II»*:

20. Citado en *ibid.*, pp. 33-34.

«De todas las criaturas del mar y de la tierra,
sólo al hombre has dado a conocer tus caminos,
sólo en su mano has puesto la pluma
y sólo a él has encargado dar voz a tu alabanza.

Los animales querrían celebrarte cantando,
las aves poniendo letra a sus notas,
y los árboles convirtiéndose en laúdes,
pero sus manos y gargantas le han sido dadas al hombre,
mientras que ellos son lisiados y mudos.

El hombre, sumo sacerdote del mundo,
ofrece el sacrificio por todos ellos,
que musitan sumisos su asentimiento:
la cascada, con su rugido; el viento, con su soplo».

La idea de que a los humanos les compete desempeñar la función de sacerdotes de la creación se remonta al menos a los primeros Padres de la Iglesia, que afirmaban que el papel del hombre consiste en ser mediador entre lo material y lo espiritual y en llevar a Dios el mundo físico. Esta visión profundamente sacramental del cometido humano sigue siendo una característica esencial de la perspectiva actual de la iglesia ortodoxa y ha sido brillantemente expresada por el teólogo ortodoxo francés Olivier Clément:

> «Si el destino espiritual del hombre es inseparable del destino del conjunto de la humanidad, también lo es del destino del cosmos terrestre... El hombre es la personalidad del cosmos, su auto-expresión consciente y personal; es él quien da sentido a las cosas y las transfigura. Para el universo, el hombre significa la esperanza de recibir la gracia y de alcanzar la unión con Dios, pero también la posibilidad de fracasar y de perderse. Recordemos el texto fundamental de Pablo en Rom 8,22: sometida al desorden y a la muerte, por causa de nuestra caída, la creación aguarda impaciente que el hombre se convierta en hijo de Dios por la gracia, lo cual significaría la liberación y la gracia también para ella. Somos responsables del mundo, incluida la más insignificante de sus criaturas. Somos la

palabra, el ''logos'' con que el mundo se expresa y habla con Dios; de nosotros depende que el mundo blasfeme o alabe a Dios, que sea una ilusión o un reflejo de la sabiduría, magia negra o celebración. Sólo a través de nosotros puede el cosmos, como prolongación de nuestros cuerpos, tener acceso a la eternidad»[21].

Esta perspectiva, o una muy semejante, ha sido adoptada por diversos teólogos ajenos a la tradición ortodoxa. En su «Misa sobre el Mundo», celebrada en el desierto de China en 1923, Teilhard de Chardin ofreció a Dios el cosmos entero y expresó su profundo convencimiento de que el destino de la naturaleza no es el de ser dominada o utilizada por el hombre, sino más bien el de serle ofrecida por éste a Dios. En parecidos términos se han expresado recientemente algunos dirigentes anglicanos en relación al papel de los seres humanos respecto de la creación. Para Arthur Peacocke,

«...el papel del hombre puede concebirse como el de un sacerdote de la creación que con su actividad hace que se reverencie el sacramento de la creación y que, por ser el único que tiene consciencia de Dios, de sí mismo y de la naturaleza, puede mediar entre la naturaleza inanimada y Dios. Y es que el sacerdote se caracteriza por realizar una actividad orientada a Dios en nombre de los demás»[22].

Hugh Montefiore, por su parte, subraya la tarea creadora y redentora de los humanos: «El hombre actúa, no sólo como co-creador con Dios en el ámbito de la naturaleza, sino también como co-redentor, en el sentido de que favorece y alienta los designios de Dios en el mundo natural»[23]. Y Don Cupitt fundamenta en la doctrina de la Encarnación el papel positivo que los seres humanos están llamados a desempeñar en el mundo:

21. Citado en P. GREGORIOS, *op. cit.*, p. 81.
22. A.R. PEACOCKE, *Creation and the World of Science*, Clarendon Press, Oxford 1979, p. 296.
23. H. MONTEFIORE, «Man and nature: a theological assesment»: *Zygon*, n. 12 (1977), p. 206.

«El Evangelio dice que el hombre no es un error de la naturaleza, sino su corona; que Dios no es el Dios del pasado, sino el del futuro; y que la redención, en virtud de la encarnación de Dios en el hombre, apuesta por el mismo hombre y, en virtud del trabajo divinamente inspirado del hombre, apuesta por la naturaleza»[24].

Evidentemente, existen infinitas maneras de realizar esta labor sacerdotal: desde proyectos de conservación y protección de especies animales hasta el diálogo con las plantas o la agricultura orgánica. Lo que importa, por encima de todo, es acercarse al resto de la creación con actitud reverente y ver la naturaleza desde una perspectiva sacramental, porque Dios está en ella, y Cristo lo estuvo. Y es en la Eucaristía, por supuesto, donde de un modo más simple y solemne se expresa este enfoque sacramental: por una parte, se ofrecen a Dios los elementos materiales del pan y el vino; por otra, y a un nivel más profundo, estos elementos físicos representan el cuerpo y la sangre de Cristo. La materia física fue el cauce empleado por Dios para expresarnos su propio ser. Al compartir tales elementos y celebrar la Eucaristía, nos unimos al misterioso sacrificio que Cristo ofreció por el mundo entero y, con él, también nosotros ofrecemos a Dios el reino de la naturaleza en su totalidad.

Jesús fue a la vez el Sumo Sacerdote y la víctima sacrificial. Por eso, al subrayar nuestro propio papel de sacerdotes, no debemos olvidar que también somos víctimas. Si es importante nuestra responsabilidad de articular las plegarias de los mudos animales y de los elementos

24. H. MONTEFIORE (ed.), *Man and Nature*, Collins, London 1975, p. 119.

inanimados, tal vez sea igualmente importante nuestro papel de sufridores solidarios con las masas forestales amenazadas de exterminio y con las especies condenadas a la extinción. El principio del sacrificio es fundamental en toda vida, humana o no humana. Junto con toda la creación, también nosotros gemimos y nos dolemos mientras aguardamos la liberación y la armonía que habrán de darse cuando se cumplan definitivamente los designios de Dios. Las religiones orientales han expresado mejor que el cristianismo el sentido de solidaridad y de holismo que habría de seguirse de la comprensión de este hecho. Ellas perciben a los seres humanos mucho más como compañeros de la naturaleza que como dueños de la misma. Cuando, en 1953, se escaló por primera vez el Everest, los titulares de los periódicos occidentales proclamaron arrogantemente: «El hombre conquista la montaña más alta del mundo». En cambio, los periódicos orientales prefirieron hablar de que «el hombre entablaba amistad con las montañas». Los cristianos necesitamos urgentemente recuperar ese sentido de solidaridad y unión con la naturaleza que en otros tiempos caracterizó tan marcadamente a nuestra fe.

Por supuesto que no todas las cosas del mundo natural son radiantes y hermosas por el mero hecho de entrar en la esfera de las relaciones humanas. La vida, tanto del hombre como de la naturaleza, se encuentra atravesada por la tragedia, la crueldad y la violencia, que forman parte de la ambigüedad y fragilidad de nuestra condición física y constituyen un aspecto de la inmadurez e imperfección, que sólo desaparecerán en el reino futuro de Dios, cuando Cristo sea todo en todos. No sabemos cómo se realizará esta consumación: si a través de un perfeccionamiento gradual o una transformación súbita del orden presente, con la creación de unos cielos nuevos y una tierra nueva, o bien a través de los procesos de resurrección y renacimiento. Lo que sí sabemos es que la liberación de la naturaleza respecto de su frustración y sufrimiento está íntimamente relacionada con nuestra propia redención humana. Trabajando con la naturaleza y no explotándola, tratándola con respeto y temor y no con arrogancia y desprecio, estaremos favoreciendo ese misterioso proceso de redención cósmica por el que la tierra se llenará del conocimiento de Dios, como cubren las aguas el mar.

Posdata:

Algunas sugerencias prácticas para «reverdecer» las iglesias

Soy consciente de que, hasta ahora, el tono de este libro ha sido predominantemente teológico y teórico. Sin embargo, me parece que éste es el punto de partida esencial para que el cristianismo recupere su talante amistoso respecto del medio ambiente. Mientras no comprendamos que «Dios es verde», que está profundamente interesado por toda su creación y que nos invita a nosotros a compartir ese interés, probablemente no se avance gran cosa en el terreno de la acción práctica o del diálogo constructivo con quienes, al margen de nuestra fe, están igualmente preocupados por el medio ambiente.

Pero el cristianismo no sólo tiene que ver con la práctica del culto y la acción en el mundo, sino que además ha de pensar acerca de Dios y de su designio sobre la creación. ¿Y qué pueden hacer las iglesias y los propios fieles para manifestar la clase de fe que hemos expuesto en este libro y que espero sinceramente llegue a ser descubierta cada vez por mayor número de cristianos, cada cual a su manera y de acuerdo con sus propias tradiciones? En estas últimas páginas pretendo ofrecer algunas sugerencias prácticas al respecto, aunque se limiten a «arañar la superficie», por así decirlo, y se asemejen más a unos apuntes preliminares que a una agenda exhaustiva de actuaciones de futuro. Es

éste un campo en el que aún queda mucho por hacer y en el que, de hecho, ya está trabajando mucha gente.

El culto es un lugar obvio desde el que las Iglesias pueden expresar el esencial «verdor» de la fe cristiana. Espontáneamente se le ocurre a uno que la fiesta anual de la cosecha, por ejemplo, es un momento apto para reflexionar sobre la relación del hombre con la naturaleza: para muchas comunidades es la única ocasión del año en que los frutos de la tierra, además de suponer un verdadero despliegue de colorido, pueden ser llevados a la iglesia y servir de elemento central en el culto. No hace mucho tiempo, y de acuerdo con la mentalidad que aún prevalece en gran parte de la industria agrícola, la fiesta de la cosecha se había convertido prácticamente en una celebración de la agricultura intensiva y altamente tecnificada, con sus desastrosos efectos medioambientales. Siento tener que decir que una versión actualizada y especialmente horrenda de uno de los más entrañables himnos de cosecha puede escucharse aún en algunas iglesias, aun cuando lo que difunde en realidad es lo que podríamos llamar el «evangelio de la polución»:

«Aramos los campos con tractores,
sembramos con máquinas la tierra,
pero el crecimiento sigue siendo un don asombroso
de la mano todopoderosa del Señor.
Añadimos los fertilizantes
para ayudar a que crezca el grano,
pero para que madure plenamente
necesita del sol y de la lluvia de Dios».

No puedo dejar de percibir en estas líneas una reminiscencia de la parodia que John Betjeman hizo del «Aramos el campo y esparcimos», que comienza así:

«Sulfatamos los campos y esparcimos
el veneno por los sembrados
para que las malas hierbas
no crezcan en nuestras tierras.
Nos gusta todo cuanto nos sirve
para forrarnos los bolsillos:
los mataderos que funcionan todo el día
y las limpias cercas electrificadas».

Sin embargo, en los últimos años se ha producido un beneficioso cambio de acento en muchas celebraciones de la fiesta de la cosecha, que ha dejado de ser una mera acción de gracias por la superproducción agrícola y ha pasado a expresar la preocupación por el medio ambiente y a tener en cuenta la creciente brecha entre los ricos y los pobres de este mundo. Se están publicando muchos y muy útiles materiales infantiles, en especial por parte de *Christian Aid,* que difunde gratis hojas informativas sobre temas tales como la destrucción de la selva amazónica, los vertidos nucleares o la contaminación industrial, incluyendo sugerencias para la celebración. En los últimos años se ha compuesto una serie de nuevos himnos con un inequívoco contenido ecológico, especialmente aptos para ser cantados en la fiesta de la cosecha. Por ejemplo, *«Oh God of all creation»,* de Doris Whitney; *«The seed is Christ's, the harvest his»* (traducido y adaptado de un poema original celta), del P. James Quinn; o *«God in his love for us lent us the planet»,* de Fred Pratt Green, que concluye con este admirable sentimiento:

«La tierra es del Señor,
y a nosotros nos toca disfrutarla
y, como administradores suyos,
cultivarla y defenderla.
¡De su contaminación, abuso y destrucción
líbranos, Señor, mundo sin fin!».

Los himnos, nuevos y antiguos, son un importante recurso expresivo del «verdor» de nuestra fe. Al final del capítulo 4 citábamos algunos antiguos himnos —desgraciadamente olvidados o expurgados— que hablan de la dimensión cós-

mica de Cristo. Hay otros deliciosos himnos tradicionales que también manifiestan perfectamente el corazón «verde» del cristianismo: *«For the beauty of the earth»*, *«All creatures of our God and king»*, *«There is a book who runs may read»*, *«The spacious firmament on high»* y, por supuesto, el espléndido *«Immortal, invisible, God only wise»*, raras veces cantado en nuestros días, pero que en su tercera estrofa se acerca mucho al panenteísmo:

«A todo das Tú la vida,
tanto a lo grande como a lo pequeño;
en toda vida vives Tú,
la verdadera vida de todo;
nosotros florecemos y prosperamos
como las hojas del árbol,
y nos marchitamos y perecemos,
pero a Ti nada te cambia».

Entre los himnos más modernos que podrían dar una benéfica tonalidad «verde» a nuestras celebraciones dominicales, están las estrofas de Albert Bayly, que comienzan así:

«Señor de las ilimitadas curvas del espacio
y del profundo misterio del tiempo,
toda la energía de la naturaleza
tiene en tu poder creador su sede».

Fred Kaan escribió también otro hermoso himno «verde» que comienza así:

«Dios nos encargó cuidar
de la creación y su insondable riqueza,
pero con nuestra desidia
hemos destruido su verdor y violado la tierra».

No estaría de más que las habituales celebraciones dominicales se vieran animadas por algunos de los temas y objetos de la naturaleza que normalmente sólo hacen acto

de presencia en nuestras iglesias una vez al año, con ocasión de la fiesta de la cosecha. Convendría que siguiéramos el ejemplo de las iglesias ortodoxas, que suelen decorarse con abundantes ramas en las principales fiestas cristianas. Y, desde luego, podría idearse una celebración de la primavera que examinara con ojos cristianos los temas del crecimiento y del renacer, aplicados tanto a los seres humanos como al mundo natural. Podrían revivirse, sin ser tachadas de paganismo incipiente, muchas antiguas tradiciones relacionadas con la celebración de la fertilidad y la belleza de la naturaleza. Existe en Derbyshire una tradición que, afortunadamente, sigue estando muy viva y que consiste en ornamentar los pozos con flores, con lo que ello supone de celebración visible de la bondad de la creación de Dios por parte de la Iglesia. Tal vez podría extenderse esta práctica u otras parecidas, como la bendición de pozos, manantiales y otros elementos naturales: ello tendría la gran ventaja de acercar el culto al mundo exterior, haciéndolo salir de los recintos eclesiásticos. De hecho, la práctica de celebrar al aire libre es otra antigua tradición que deberíamos revivir y que, por otra parte, tal vez nos venga exigida, si de verdad se cumple el presagio de que vamos a tener que soportar veranos mucho más calurosos como consecuencia del «efecto-invernadero».

Las iglesias también pueden ofrecer un eficaz testimonio de la constante preocupación de Dios por su creación dando ejemplo de una correcta conducta medioambiental a las comunidades de las que forman parte. Conozco algunas grandes iglesias urbanas que recogen papel usado para ser reciclado, con lo cual, a la vez que recaudan fondos, demuestran tener una conciencia ecológica. Y no estaría mal que este tipo de actividad se extendiera a otras clases de residuos domésticos. En los últimos años, los cementerios han sido objeto de una cierta polémica referida, concretamente, a si habría que mantenerlos pulcra y cuidadosamente arreglados o, por el contrario, dejarlos en

estado semisalvaje para solaz de flores silvestres y mariposas. Tal vez fuera deseable llegar a alguna clase de compromiso en virtud del cual, por una parte, se impida caer en un total desorden y abandono y, por otra, se reserve una zona que pueda servir de hábitat apropiado para la fauna y la flora locales. En las zonas rurales, la Iglesia puede actuar como plataforma para reunir a agricultores, conservacionistas y otras personas peocupadas por el medio ambiente. Tal vez las principales iglesias nacionales debieran demostrar una preocupación pastoral directa por la tierra y todo cuanto contiene designando párrocos aptos, en cada caso, para la vida rural o para la vida urbana.

Hay un área específica donde la Iglesia, como institución, puede producir un impacto directo sobre el medio ambiente y ser además pionera del cambio. Las dos iglesias oficiales de Gran Bretaña son propietarias de tierras a gran escala. La Iglesia de Inglaterra, a través de sus Comisariados, posee cerca de 65.000 hectáreas de terrenos cultivables, con un valor actual aproximado de unos 150 millones de libras. Además, los consejos diocesanos de finanzas poseen y administran más de 40.000 hectáreas de tierras cultivadas que rentan un beneficio anual superior a los 9 millones de libras. A una escala bastante más reducida, los Administradores Generales de la Iglesia de Escocia administran más de 700 beneficios, cada uno de los cuales consta de unas cuantas hectáreas de buenas tierras.

La política actual de los responsables de la administración de estas tierras eclesiásticas consiste en optimizar sus beneficios, destinados a sufragar la nómina del clero y otros gastos necesarios. De hecho, están legalmente obligados a hacerlo así; lo cual es comprensible, aunque tiene una serie de lamentables consecuencias. Concretamente, la Iglesia de Inglaterra está vendiendo una gran parte de sus tierras a especuladores, lo cual puede entrar directamente en colisión con los intereses tanto de la conservación

del entorno como del empleo local. Un caso especialmente conocido se ha producido en Durham, donde el Consejo Diocesano de Finanzas ha recibido de un importante promotor una oferta de más de 3 millones de libras por unos terrenos beneficiales junto a la catedral y que actualmente están ocupados por 82 aparceros. Lógicamente, el escándalo ha sido monumental, ante la posibilidad de que se construyan casas en dichos terrenos y los aparceros pierdan sus parcelas.

¿No deberían pensar nuestras dos Iglesias nacionales en el modo de que su papel de terratenientes encaje con la concepción teológica de la tierra como perteneciente al Señor y merecedora de ser tratada con respeto y dignidad por los seres humanos a quienes se les ha confiado? Actualmente, la mayor parte de las propiedades de las Iglesias de Inglaterra y de Escocia están arrendadas a grandes agricultores. Sabemos que ya hay en Gran Bretaña demasiadas tierras sometidas a cultivo intensivo y, de hecho, el Gobierno está pagando a los agricultores por desatender las tierras y dejarlas en barbecho. ¿No podrían las Iglesias ceder al menos una parte de sus cuantiosas propiedades para ser destinadas a zonas de conservación, minifundios de agricultura orgánica y aparcerías para los desempleados?

La Iglesia Luterana de la región del Elba septentrional, en Schleswig-Holstein (Alemania), tomó la iniciativa en este sentido cuando, en 1982, adoptó para la administración de sus propiedades una nueva normativa que ponía especial énfasis en los factores sociales y ecológicos, sin olvidar los condicionantes económicos. Cuando, por ejemplo, se firman contratos de arrendamiento, ha de garantizarse que las tierras de propiedad eclesiástica no van a emplearse para una agricultura intensiva. La normativa, además, prohíbe el empleo de fertilizantes y pesticidas químicos en las lindes de las tierras, y establece la práctica del barbecho cada cierto número de años, así como la prohibición del cultivo intensivo. Por otra parte, sugiere que los cemen-

terios se conviertan en una especie de «reservas ecológicas» o, en términos teológicos, en «jardines de vida». Uno de los pastores luteranos de la región, encargado diocesano de los temas ecológicos, señala que «el objetivo sigue siendo obtener el mejor rendimiento posible, respetando la tierra como creación de Dios, y al agricultor como cooperador del mismo Dios».

A mi modo de ver, una de las cosas más constructivas que podrían hacer con sus tierras las iglesias de Gran Bretaña sería dividirlas en minifundios y parcelas para que fueran cultivadas de manera orgánica por quienes, careciendo de tierras y de capital, quieran cultivar productos para su propio consumo o para ganar algún dinero. De este modo, la Iglesia estaría recuperando, de hecho, una antiquísima tradición. En la época victoriana, era relativamente frecuente que los clérigos ayudasen a los pobres de sus parroquias proporcionándoles aparcerías, muchas veces en los propios terrenos beneficiales. Incluso en las zonas urbanas puede haber pequeños terrenos adyacentes a los cementerios o a las casas rectorales que podrían usarse como huertos o destinarse al desarrollo de pequeños «nichos ecológicos». En Dundee, la Iglesia Episcopaliana de Escocia está desarrollando con gran éxito un proyecto agrícola, precisamente en un cementerio colindante con el jardín de una casa rectoral, con objeto de adiestrar a personas sin empleo en técnicas elementales de horticultura. El proyecto ha adquirido un cierto auge y actualmente contempla también el cultivo de flores y hortalizas en jardines y huertas de instituciones tales como asilos de ancianos y hospicios.

Pero existe para la Iglesia una manera aún más sencilla de contribuir positivamente a la conservación del medio ambiente y, de ese modo, poner en práctica el evangelio «verde»: cerca de cada iglesia o en torno a ella suele haber un jardín o una extensión de césped, o al menos un pequeño patio o un sendero que la separa de la calle. Plantar uno o dos árboles en ese espacio significa incrementar la belleza

del entorno, además de constituir una afirmación o declaración de intenciones de carácter teológico. Cuando, en 1987, fue plantado un árbol en el jardín de la Fulwood Chapel de Sheffield, en memoria del que había sido su secretario y administrador, el ministro de la Iglesia Unitaria Francis Simons, éste compuso un poema que, a mi modo de ver, expresa perfectamente el gran significado que puede encerrar un gesto aparentemente tan sencillo e insignificante. Lo transcribo con su autorización:

«Plantar un árbol es decir Sí a la vida:
es afirmar nuestra fe en el futuro.

Plantar un árbol es reconocer nuestra deuda con el pasado:
las semillas no han sido creadas de la nada.

Plantar un árbol es cooperar en la obra de la naturaleza,
por la que todas las formas de vida son interdependientes.

Plantar un árbol es señal de dolor por los errores pasados:
cuando damos los dones de la vida por supuestos.

Plantar un árbol es hacer una declaración social
en favor de la conciencia verde, la conservación y la eco-
[logía.

Plantar un árbol es mejorar la calidad de vida:
ofrece belleza a los ojos e inspiración al espíritu.

Plantar un árbol es afirmar algo espiritual:
que somos todos miembros del Árbol de la Vida
y que juntos caemos o juntos quedamos en pie».

Colección «PRESENCIA TEOLOGICA»
(últimos títulos publicados)

1. GERD THEISSEN
Sociología del movimiento de Jesús — 122 págs.
2. LEONARDO BOFF
Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia (5.ª ed.) — 136 págs.
3. BIRGER GERHARDSSON
Prehistoria de los evangelios — 96 págs.
4. KARL RAHNER / K.H. WEGER
¿Qué debemos creer todavía? — 192 págs.
5. J.I. GONZALEZ FAUS
Este es el hombre — 218 págs.
6. LEONARDO BOFF
Jesucristo el Liberador (4.ª ed.) — 280 págs.
7. MARTIN HENGEL
Seguimiento y carisma — 136 págs.
8. JON SOBRINO
Resurrección de la verdadera Iglesia (2.ª ed.) — 350 págs.
9. ALBERT NOLAN
¿Quién es este hombre? (4.ª ed.) — 232 págs.
10. LEONARDO BOFF
La fe en la periferia del mundo (2.ª ed.) — 264 págs.
11. LEONARDO BOFF
Iglesia. Carisma y poder (6.ª ed.) — 264 págs.
12. JON SOBRINO
Jesús en América Latina (2.ª ed.) — 264 págs.
13. J.I. GONZALEZ FAUS y otros
La justicia que brota de la fe — 216 págs.
14. ADOLF EXELER
Los Diez Mandamientos — 208 págs.
15. GÉRARD FOUREZ
Sacramentos y vida del hombre (2.ª ed.) — 200 págs.
16. J.I. GONZALEZ FAUS
La Humanidad nueva (7.ª ed.) — 648 págs.
17. J.I. GONZALEZ FAUS
Memoria de Jesús. Memoria del pueblo — 240 págs.
18. IGNACIO ELLACURIA
Conversión de la Iglesia al Reino de Dios — 304 págs.
19. J.I. GONZALEZ FAUS
La libertad de palabra en la Iglesia y en la teología — 168 págs.
20. HARVEY COX
La religión en la ciudad secular — 256 págs.
21. LUIS MALDONADO
Introducción a la religiosidad popular — 232 págs.
22. JEAN-YVES CALVEZ
Fe y justicia — 248 págs.
23. JON SOBRINO
Liberación con espíritu — 224 págs.
24. J.L. RUIZ DE LA PEÑA
Teología de la creación (3.ª ed.) — 280 págs.
25. J.I. GONZALEZ FAUS y otros
El secuestro de la verdad — 192 págs.
26. LEONARDO BOFF
Teología desde el lugar del pobre (2.ª ed.) — 152 págs.
27. J. M.ª GONZALEZ RUIZ
La Iglesia a la intemperie — 216 págs.
28. WALTER BRUEGGEMANN
La imaginación profética — 144 págs.
29. J.L. RUIZ DE LA PEÑA
La otra dimensión. Escatología cristiana (4.ª ed.) — 360 págs.
30. CARLOS BRAVO GALLARDO
Jesús, hombre en conflicto. El evangelio de Marcos en A.L. — 312 págs.

31. LEONARDO BOFF
...Y la Iglesia se hizo pueblo (2.ª ed.) 256 págs.

32. JUAN ANTONIO ESTRADA
Oración: liberación y compromiso de fe 304 págs.

33. J.-M.-R. TILLARD
El obispo de Roma 248 págs.

34. ANDRES TORRES QUEIRUGA
Creo en Dios Padre (3.ª ed.) 192 págs.

35. FRANÇOIS VARONE
El Dios ausente (2.ª ed.) 232 págs.

36. PHILIPPE FERLAY
María, madre de los hombres 208 págs.

37. RÉMI PARENT
Una Iglesia de bautizados 224 págs.

38. GÉRARD FOUREZ
Una Buena Noticia liberadora 248 págs.

39. LUIS GONZALEZ-CARVAJAL
Los signos de los tiempos 240 págs.

40. J.I. GONZALEZ FAUS
Proyecto de hermano (2.ª ed.) 752 págs.

41. LUIS MALDONADO
Sacramentalidad evangélica 240 págs.

42. FRANÇOIS VARONE
El «dios» sádico 264 págs.

43. MARCEL LÉGAUT
Creer en la Iglesia del futuro 208 págs.

44. ANTONIO GONZALEZ DORADO
De María conquistadora a María liberadora 144 págs.

45. JUAN MARTIN VELASCO
Increencia y evangelización (2.ª ed.) 256 págs.

46. J. M.ª ROVIRA I BELLOSO
Fe y cultura en nuestro tiempo 200 págs.

47. J. M.ª GONZALEZ RUIZ
El evangelio de Pablo 272 págs.

48. JOSEP VIVES
«Si oyerais su Voz...» 368 págs.

49. J.L. RUIZ DE LA PEÑA
Imagen de Dios (2.ª ed.) 288 págs.

50. J. M.ª MARDONES
Postmodernidad y cristianismo 160 págs.

51. BARTOMEU BENNASSAR
Pensar y vivir moralmente 128 págs.

52. JOSEP ORIOL TUÑÍ
Jesús en comunidad 160 págs.

53. JUAN LUIS SEGUNDO
El Dogma que libera 408 págs.

54. J.I. GONZALEZ FAUS
Hombres de la comunidad 168 págs.

55. JOÃO B. LIBÂNIO
Teología de la liberación 288 págs.

56. ALBERT NOLAN
Dios en Sudáfrica 248 págs.

57. CHRISTIAN DUQUOC
Liberación y progresismo 136 págs.

58. PAUL VALADIER
La Iglesia en proceso 248 págs.

59. JEAN-PIERRE JOSSUA
Cuestión de fe 128 págs.

60. JACQUES VERMEYLEN
El Dios de la Promesa
y el Dios de la Alianza 400 págs.

61. LEONARDO BOFF
La nueva evangelización 168 págs.

62. GIULIO GIRARDI
La túnica rasgada. La identidad cristiana,
hoy, entre liberación y restauración 456 págs.

63. J.L. RUIZ DE LA PEÑA
El don de Dios.
Antropología teológica especial 416 págs.

64. JOSE M.ª VIGIL (ed.)
La opción por los pobres 168 págs.

65. JUAN LUIS SEGUNDO
La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret.
De los Sinópticos a Pablo — 680 págs.

66. JÜRGEN MOLTMANN
La justicia crea futuro — 152 págs.

67. JON SOBRINO
El principio-misericordia — 272 págs.

68. LEONARDO BOFF
Quinientos años de evangelización — 136 págs.

69. JOSE RAMON BUSTO
La justicia es inmortal — 168 págs.

70. J.I. GONZALEZ FAUS
Ningún obispo impuesto — 160 págs.

71. PEDRO CASALDALIGA / J.M. VIGIL
Espiritualidad de la liberación — 288 págs.

72. JUAN LUIS SEGUNDO
¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios? — 504 págs.

73. IAN BRADLEY
Dios es «verde» — 168 págs.

Editorial SAL TERRAE
Guevara, 20
39001 Santander

¿Tiene el cristianismo algo positivo y original que decir acerca del mundo de la naturaleza o, por el contrario —como han afirmado muchos—, justifica nuestra despiadada explotación de los recursos medioambientales? Se ha solido acusar a la tradición judeo-cristiana de alentar la dominación del hombre sobre el resto de la creación, de concebir la naturaleza como «caída» y profana y de considerar la salvación individual como lo único verdaderamente importante.

Observando lo que la Biblia dice realmente sobre estos temas y examinando las tradiciones de los Padres de la Iglesia, de la Ortodoxia oriental y de la espiritualidad medieval, Ian Bradley muestra cómo el cristianismo es, de hecho, una auténtica fe «verde» que ha sido deformada por influencias ajenas a ella y por el implacable egoísmo de la especie humana.

Valiéndose de una serie de intuiciones derivadas de la ciencia moderna —la física cuántica, la nueva biología, la teología dinamicista...—, este libro trata de rescatar el «verdor» del cristianismo, describiendo a Dios como el Creador que cuida y sustenta en su ser a todas sus criaturas, y a Jesús como el Cristo cósmico.

Ian Bradley, ministro de la Iglesia de Escocia, es muy conocido en Irlanda por sus escritos y por sus colaboraciones radiofónicas.

9 788429 310986